a crítica contra lin piao e confúcio

MORÆS
editores

MUNDO IMEDIATO

volumes publicados:

A. DUMAS e outros, *Para uma moral de violência* / ALBERTO CARREIRA, *Do capitalismo ao socialismo* / CATHERINE VALABRÈGUE, *A condição masculina e a emancipação da mulher* / DANILO DOLCI, *Inventar o futuro* / EMMANUEL MOUNIER, *O personalismo (Prefácio de João Bénard da Costa) (4.ª edição)* / FRANÇOIS MITTERRAND, *Um socialismo do possível* / H. FRONSAC, M. CLÉMENT e P.-H. RÉGAMEY, *Violência e consciência* / H. MARCUSE e K. POPPER, *Revolução ou reforma?* / HÉLÈNE ORENGA, *Uma grande família* / IVAN ILLICH, *Inverter as instituições* / J.-B. FAGES, *Para entender o estruturalismo (3.ª edição)* / J.-M. DOMENACH, A. CLAIR e F. CHIRPAZ, *Marcuse: Contestação, Filosofia e Utopia* / JUAN BOSCH, *O pentagonismo, substituto do imperialismo* / KONRAD LORENZ, *Os oito pecados mortais da civilização* / PAUL SÉRANT, *Carta a Louis Pauwels sobre as pessoas inquietas e que têm todo o direito de o estar* / RENÉ SEDILLOT, *ABC da economia* / ROGER GARAUDY, *Toda a verdade* / SÉRGIO RIBEIRO, *Sobre o comunismo* / YANG JONG-KUO e outros, *A crítica contra Lin Piao e Confúcio*

Mundo Imediato

A crítica contra Lin Piao e Confúcio

TÍTULO ORIGINAL
La critique contre Lin Piao et Confucius

COPYRIGHT
Edições de Pequim, 1975

TRADUÇÃO
Rui Cardoso

COLECÇÃO
Mundo Imediato

CAPA E PLANO GRÁFICO
Luiz Duran
Moraes Editores

REVISÃO
Moraes Editores

COMPOSIÇÃO E IMPRESSÃO
Sobre Douro, Lda.
Lisboa - Portugal

1.ª edição, Julho de 1976
2.º da edição 701, 3.000 exemplares

Direitos de reprodução e adaptação desta edição
reservados para todos/os países de língua portuguesa por
Moraes Editores
Rua do Século, 34 - 2.º
Lisboa - Portugal

TÍTULO ORIGINAL
La critique contre Lin Piao et Confucius

COPYRIGHT
Edições de Pequim, 1975

TRADUÇÃO
Rui Cardoso

COLECÇÃO
Mundo Imediato

CAPA E PLANO GRÁFICO
Luiz Duran
Moraes Editores

REVISÃO
Moraes Editores

COMPOSIÇÃO E IMPRESSÃO
Beira Douro, Lda.
Lisboa - Portugal

1.ª edição, Julho de 1976
N.º de edição 701, 3.000 exemplares

Direitos de reprodução e adaptação desta edição reservados para todos os países de língua portuguesa por
Moraes Editores
Rua do Século, 34 - 2.º
Lisboa - Portugal

A crítica contra Lin Piao e Confúcio

MORÆS
editores

NOTA DO EDITOR PORTUGUÊS

O critério seguido na adaptação dos nomes próprios chineses ao português, foi o seguido pela versão francesa das Edições de Pequim, com a substituição do ditongo «ou» (que em francês se pronuncia «u») pela vogal «u».

Yang Jong-kuo

CONFÚCIO
ideológico e encarniçado defensor do sistema esclavagista

Quem era, pois, esse Confúcio que as classes reaccionárias dominantes na China veneraram como um «sábio» durante mais de 2000 anos?

Lénine acentuou que **«se se analisa uma questão social, a teoria marxista exige expressamente que ela seja situada num quadro histórico determinado»** [1]. Se queremos analisar Confúcio do ponto de vista do materialismo histórico, temos de colocá-lo no contexto da luta de classes do seu tempo, para vermos em que posição de classe se punha e que interesses de classe as suas ideias serviam.

A posição política de Confúcio

Nascido no Estado de Lu, Confúcio (155 - 479 a.C.) era descendente da aristocracia esclavagista em declínio do clan Yin. Viveu no fim da época Tchuentsieu [2]. As cruéis exploração e opressão

dos proprietários de escravos tinham provocado inúmeras sublevações entre os escravos. Citemos alguns exemplos: Os escravos destacados na construção das muralhas da cidade no Estado de Tchen insurgiram-se em 550 a.C. Os «artesãos» (a maior parte dos escravos trabalhava no artesanato) da casa real dos Tcheu [3] revoltaram-se em 520 a.C. Os escravos artesãos, no Estado de Wei, cercaram e atacaram o príncipe Tchuang do Estado de Wei em 478 a.C. e expulsaram do país o marquês Tcheh. A sua resistência, sob a forma de evasões ou de insurreições armadas, abalava até aos alicerces a dominação da aristocracia dos proprietários de escravos; o sistema esclavagista vacilava, enquanto se desenvolviam as forças ascendentes do feudalismo. Nestas condições, as contradições e as lutas entre escravos e proprietários de escravos, entre a classe ascendente dos latifundiários e a aristocracia esclavagista em declínio, constituíam a principal contradição de classes e a principal luta de classes desse tempo.

E de que lado se encontrava Confúcio? Encontramos a resposta a esta pergunta mencionando os seguintes factos:

Sob o impacto das lutas conduzidas pelos escravos e por outras fracções do povo dessa época, operaram-se transformações no regime da propriedade fundiária. Nos Estados esclavagistas, sob o reinado dos Yin (séculos XVI-XI a.C.) e dos Tcheu, todas as terras do país pertenciam ao Filho do Céu (isto é, à Casa Real) que era o maior chefe dos aristocratas proprietários de escravos do país. Os príncipes (isto é, as casas principescas), os ministros (king), os dignitários (tafu) e outros proprietários de escravos de menor importância tinham recebido como recompensa, ou a eles tinham

sido confiadas, terras para seu uso, sem que no entanto delas fossem proprietários. Chamava-se a estas terras «terras públicas». Em meados da época Tchuentsieu, alguns elementos da classe ascendente dos grandes proprietários feudais sentiram-se suficientemente fortes para cada vez mais reclamarem terras «em pousio» para sua própria posse, podendo-as tornar em objecto de transacção de compra ou de venda. Inicialmente, a Casa Real e as casas principescas recusaram-se a reconhecer a propriedade privada das terras, no entanto, com o tempo foram obrigadas a isso a troco de um imposto sobre essas terras, com o fim de equilibrar as suas finanças; assim se deu o reconhecimento da propriedade feudal das terras. O Estado de Lu, ao qual pertencia Confúcio, começou a receber um imposto fundiário em 594 a.C. Esta mudança marca, no respeitante à propriedade fundiária, a transição do sistema esclavagista para o regime feudal, no qual se constituiram novas relações de produção, através do aparecimento dos latifundiários e dos rendeiros, e até dos camponeses proprietários saídos da população indigente. A economia privada começou a desenvolver-se.

No Estado de Lu, três famílias representavam as forças ascendentes: os Kisuen, os Mengsuen e os Chusuen. Estes, em 562 a.C. dividiram em três uma parte das terras da casa principesca, cada um ficando com a sua parte. Os Kisuen instauraram um novo sistema de imposto fundiário sobre as suas terras. Vinte cinco anos mais tarde as três famílias levaram ainda mais longe a divisão das terras principescas, desta vez em quatro partes. Seguindo o exemplo dos Kisuen, também os Mengsuen e os Chusuen adoptaram o novo sistema de imposto fundiário. Estavam deste modo trans-

formadas as relações de produção. Aí estava na realidade uma ofensiva lançada pelo regime feudal em expansão contra o regime esclavagista prestes a desmoronar-se, uma transformação de carácter progressista.

Qual foi a este respeito a atitude de Confúcio?

O seu ponto de vista era que os Kisuen, os Mengsuen e os Chusuen, eles próprios antigamente proprietários de escravos e altos dignitários, tinham ultrapassado as suas atribuições e corroiam o sistema esclavagista tradicional em vigor desde a dinastia dos Yin-Chang. Isto era para ele uma coisa intolerável. Fez, pois, tudo o que pôde para enfraquecer a influência das três famílias, de maneira a salvaguardar a dominação esclavagista da casa principesca do Estado de Lu.

Foi um discípulo de Confúcio, Jan Kieu, quem, nesta altura, ajudou os Kisuen a realizar as reformas. Furioso, Confúcio denunciou-o como traidor às regras e sistemas da sociedade esclavagista. Renegou-o e lançou os seus outros discípulos «na sua denúncia e ataque» [4].

Que sistema apoiava Confúcio e a qual se opunha? Não temos já uma resposta clara?

A história do Estado de Tsi dá exemplos semelhantes. Para se opor à aristocracia corrupta dos proprietários de escravos, Tien Tcheng-tse, um representante das novas forças nesse Estado, obteve a simpatia do povo utilizando um alqueire de maior capacidade na medida do grão que emprestava e um de menor como medida do que recebia. Depois disso, em 485 a.C., matou o príncipe Kien, chefe da aristocracia esclavagista do Estado de Tsi. Confúcio opôs-se resolutamente a tudo isso e instigou o príncipe Ai, do Estado de Lu, ao envio de

uma expedição punitiva contra Tien Tcheng-tse. Este príncipe recuou, verificando não estar à altura de atacar o Estado de Tsi.

Terceiro exemplo: Confúcio opunha-se à fundição de trípodes com inscrições do código penal.

Dada nesta época a resistência contínua dos escravos e o ascenso das forças feudais, o regime esclavagista não podia continuar a manter-se sob o «reino dos ritos», o qual devia dar lugar ao «reino da lei». No sistema esclavagista, os ritos fixavam de facto os respectivos lugares e estatutos dos senhores e dos escravos. Os senhores reinavam sobre os escravos e a sua vontade tinha força de lei. Podiam oprimir e explorar os escravos, e até matá-los segundo a sua vontade. Esperavam deles uma obediência absoluta e sem qualquer resistência. Era a isto que chamavam o «reino dos ritos». Mas os escravos eram muito desobedientes e por toda a parte se falava da sua resistência. Havia pessoas que compreendiam esta corrente e estavam com o progresso que se aperceberam da necessidade de mudar o velho sistema de dominação. Alguns artigos de lei, diziam, deviam ser elaborados para reger as relações entre os aristocratas e os escravos, e deviam ser estabelecidas algumas restrições ao arbítrio dos aristocratas. A estes artigos de lei foi dado o nome de «código penal», que foi moldado em trípodes, a fim de que toda a gente os pudesse conhecer. A esta operação foi dado o nome de «moldagem dos trípodes do código penal», e o código desenvolveu-se a partir daí numa verdadeira legislação que fez parte da superstrutura da sociedade feudal. Mais tarde, os partidários do «reino da lei» passaram a ser conhecidos por «legalistas» [5]. Representavam as novas forças ascendentes do feudalismo.

Confúcio encontrava-se firmemente oposto a tudo isto. Em 1513 a. C., quando tomou conhecimento da moldagem dos trípodes no Estado de Tsin, declarou com tom reprovador: Se misturais aristocratas e escravos, como se pode evidenciar a grandeza e a dignidade da aristocracia? Deixaria de existir qualquer diferença entre a nobreza e a vilania, e que seria do Estado esclavagista?

Quarto exemplo: Confúcio mandou executar Chaotcheng Mao.

Confúcio pretendeu durante toda a sua vida tornar-se alto funcionário para levar à prática o seu ideal político reaccionário. Mas só em 497 a.C. se tornou Ministro da Justiça e cumpriu as funções de Primeiro-Ministro interino do Estado de Lu, e somente durante três meses. Sete dias após a sua entrada em funções, mandou prender e executar Chaotcheng Mao, célebre reformador desse Estado.

Na época Tchuentsieu e na dos Reinos Combatentes [6] rivalizavam cem escolas de pensamento. Alguns ideólogos, representando diferentes classes, fundaram as suas próprias escolas de pensamento debatendo-se em aguerridas polémicas. Tanto Chaotcheng Mao como Confúcio tinham os seus próprios discípulos e davam conferências no Estado de Lu, mas as suas escolas eram diametralmente opostas. Nessa altura, a execução de Chaotcheng Mao por Confúcio era, de facto, uma manifestação da luta de classes. Vejamos como Confúcio dirigiu as acusações contra Chaotcheng Mao.

Segundo ele, quem for culpado de um dos seguintes cinco crimes deve ser condenado à morte:

1. Quem praticar actos aventureiros devido ao conhecimento que tem das transformações operadas no passado ou na actualidade, ou devido à compreensão que tenha das mudanças das coisas na sociedade;

2. Quem não se conformar com a ortodoxia do sistema esclavagista, mas se obstine em seguir a via das chamadas reformas;

3. Quem falar frequentemente dos motivos pelos quais se deve proceder a reformas;

4. Quem souber demasiado sobre certos sinais de declínio e de instabilidade aparecidos sob o regime esclavagista;

5. Quem empregar a linguagem do direito e da justiça para mostrar os motivos da oposição ao esclavagismo.

Confúcio pretendia que Chaotcheng Mao tinha cometido os cinco crimes e, por consequência, devia ser executado. Baseando-se nestes cinco pesos, Confúcio declarou o acusado segundo as três seguintes bases de acusação:

1. Reunir gente para formar uma associação;
2. Propagar pontos de vista heréticos;
3. Confundir o verdadeiro com o falso [7].

As reformas preconizadas por Chaotcheng Mao correspondiam à evolução histórica da época e às aspirações do povo. Quando Chaotcheng Mao foi executado, o próprio Tse Kong, um dos discípulos de Confúcio, considerou a execução um erro. Chaotcheng Mao era amado e respeitado pelo povo da sua época, que o considerava como uma personalidade eminente.

Estes exemplos deverão ser suficientes para permitir concluir que Confúcio se colocava obstinadamente do lado do sistema esclavagista em declínio e se opunha resolutamente às reformas propugnadas pelas forças ascendentes do feudalismo.

Na época de Tchuentsieu, caíram cinquenta e dois Estados esclavagistas e o próprio sistema esclavagista se desmoronava. Foi nestas circunstâncias que Confúcio lançou a seguinte palavra de ordem política: «fazer renascer os estados extintos, restabelecer nos seus privilégios hereditários as famílias nobres caídas, voltar a chamar a altas funções os que tiveram de entrar na penumbra» [8]. O que ele pretendia era restaurar os Estados esclavagistas já destruídos, restaurar a autoridade da aristocracia esclavagista e reentregar o poder aos aristocratas esclavagistas caídos. Era uma palavra de ordem política inteiramente reaccionária apelando ao regresso ao antigo. Confúcio considerava «seu dever» materializá-la e estava decidido a «trabalhar até ao seu último sopro de vida» pela realização destes objectivos. Era alvo da ira das massas e por elas foi um dia amaldiçoado por estar fora do seu século e por ser um reaccionário que combatia contra a sua época. Confúcio e os seus discípulos iam por toda a parte divulgar as suas ideias, mas eram por vezes desprezados e atacados pelas massas, de tal forma que tinham de retirar-se lastimosamente, como «cães errantes». Era o correctivo que Confúcio merecia, esse advogado da reacção!

A «Benevolência» — Um conceito confuciano

O centro do pensamento de Confúcio é a «benevolência» que, no início fazia parte da ideologia da classe dos proprietários de escravos das dinastias dos Yin e dos Tcheu do Oeste.

Sob estas dinastias, os esclavagistas no poder preconizavam este conceito para reforçar a unidade da classe dos proprietários de escravos e a dominação dos aristocratas esclavagistas. O caracter chinês **jen**, que significa «benevolência», foi descoberto pelos arqueólogos gravado em ossaturas de oráculos. Se os proprietários de escravos divulgavam este conceito, era porque queriam reforçar a unidade e os laços no seio da sua classe e, simultaneamente, iludir as massas trabalhadoras de escravos, reduzi-las à obediência e impedi-las de se revoltarem através desta mentira. Por exemplo, o duque Tcheu — o «sábio» mais venerado por Confúcio —, não era ele quem tinha dito «que estava cheio de benevolência e de obediência para com os seus antepassados»? Segundo ele, enquanto os membros da classe esclavagista se amassem uns aos outros e obedecessem aos seus antepassados, o poder dos aristocratas esclavagistas manter-se-ia sólido. Era assim que a conclusão destas pessoas era: «tratar-se com benevolência na família» é um precioso «tesouro» [9]. Eis o que mostra a extraordinária importância que os proprietários de escravos davam ao conceito de «benevolência».

Confúcio desenvolveu sistematicamente o sentido deste conceito e deu-lhe muitos atributos. Segundo a sua interpretação, o conceito de «benevolência» englobava a piedade filial, a deferência fraternal, a lealdade, a indulgência, a rectificação dos nomes, a virtude, a sabedoria, etc. Através da análise deste conceito pode ver-se que interesses de classe servia o pensamento de Confúcio.

Confúcio concluia que a piedade filial e a deferência fraternal eram os próprios fundamentos da «benevolência».

Então porquê? Porque na antiga sociedade esclavagista dominava a aristocracia tribal. Como classe dominante, os proprietários de escravos pertenciam ao mesmo clan e possuiam os mesmos ancestrais comuns. Confúcio pensava que as agudas contradições e rivalidades entre esclavagistas conduziam ao fim da sua dominação. Era por isso que apontava que enquanto os proprietários de escravos testemunhassem o seu amor e respeito aos seus antecessores e aos seus parentes, os esclavagistas se manteriam, podia dizer-se, verticalmente unidos. Por deferência fraternal compreendia o afecto e o amor entre irmãos, que uniriam horizontalmente os proprietários de escravos. Uma vez unidos vertical e horizontalmente os proprietários de escravos, deixaria de produzir-se qualquer insubordinação ou rebelião, e o domínio da aristocracia esclavagista tribal podia ser mantido. Simultaneamente, a piedade filial e a deferência fraternal existentes no seio dos esclavagistas exerceriam sobre os escravos uma influência que os incitaria à doçura e à bondade e os tornaria completamente submissos à dominação esclavagista.

Claro que as chamadas lealdade e indulgência também serviam inteiramente os interesses dos esclavagistas. Por «lealdade», Confúcio entendia a lealdade dos escravos para com os seus senhores, a lealdade dos altos dignitários e dos seus subordinados ao príncipe e a lealdade dos príncipes ao rei dos Tcheu. O objectivo era consolidar o domínio esclavagista em todos os escalões. Confúcio dizia para justificar o seu conceito de «indulgência»: «Não faças aos outros o que não querias que te fizessem a ti» [10]. Claro, é só para os esclavagistas em declínio que se pede uma tal indulgência, e de forma nenhuma para os escravos. Pertencendo à aristocracia esclavagista em declínio, Confúcio foi na sua juventude obrigado a exercer ofícios então considerados pouco honrosos como fiel de armazém ou guardador de gado. Por este motivo teve muito compadecimento para com os que tinham uma sorte idêntica à sua. Pedia que não fossem tão exigentes para com os esclavagistas em declínio; que não os abandonassem se não tivessem cometido algo verdadeiramente grave. No seio da comunidade esclavagista, «os velhos amigos não se podem deixar cair»; é necessária a união com eles para evitar a revolta dos escravos.

Como acima ficou dito, a época Tchuentsieu conheceu profundas transformações com o ascenso das forças feudais, de que são exemplo os Kisuen no Estado de Lu e os Tien no Estado de Tsi. Ao atacar o regime reaccionário da aristocracia esclavagista, transformaram as relações de produção até aí existentes e destruíram o «reino dos ritos» do sistema esclavagista. Segundo Confúcio, estas novas forças não praticavam a benevolência porque nunca tinham conseguido refrear os seus desejos e conter as suas acções. Voltava a fazer uso da velha receita bastante conhecida desde as dinastias dos Yin e dos Tcheu do Oeste: «moderar-se e regressar aos ritos». Confúcio disse ao seu discípulo Yen Yuan: «Se existir moderação e se se regressar aos ritos, sob o céu, tudo se inclinará perante a benevolência». Enquanto os proprietários de escravos refreassem os seus desejos e as suas acções, e regressassem aos ritos, os escravos obedeceriam docilmente às suas ordens. Era este o significado das seguintes palavras de Confúcio: «sob

o céu, tudo se inclinará perante a benevolência». Podia assim ser mantido o domínio dos esclavagistas.

Era o motivo pelo qual Confúcio reclamava com grande alarido «a rectificação dos nomes» [11].

Que entendia ele por «rectificação dos nomes»? Referia-se à utilização dos conceitos subjectivos (dos nomes) para definir e integrar nos seus esquemas as realidades objectivas.

E isso porque, sob a feroz dominação dos proprietários de escravos, a sociedade esclavagista era abalada por importantes desordens causadas pelas frequentes sublevações de escravos, pelo progresso das forças feudais nascentes e pelas contínuas transformações das relações de produção. As ordens políticas e militares do chefe supremo dos esclavagistas — o Filho do Céu da dinastia dos Tcheu — já não eram cumpridas. Também o poder dos príncipes vacilava nos vários principados, e noutros tinha mesmo caído nas mãos dos altos dignitários e dos seus subordinados. Por outro lado, homens como Chaotcheng Mao congregavam o povo para que se unisse, se agrupasse em associações livres e criticasse as autoridades. Assim se apresentava a situação: «o rei já não é rei, o ministro já não é ministro, o pai já não é pai e o filho deixou de ser filho». Se esta situação se prolongasse, que saída iríamos conhecer? Foi por isso que Confúcio resolveu utilizar os conceitos subjectivos da classe dos proprietários de escravos, conceitos que remontavam às dinastias Yin e Tcheu do Oeste, para definir e integrar nos seus esquemas a realidade social em plena transformação. Com as suas vãs tentativas de salvar o regime da aristocracia esclavagista em aberta decomposição, contava restaurar a antiga ordem onde o «rei era o rei, o ministro o ministro, o pai o pai e o filho o filho».

Foi nesse espírito, diz-se, que compilou e redigiu um livro de história intitulado **Anais de Tchuentsieu.** Segundo Mêncio [12], o livro apavorou «os rebeldes e a vilanagem». Baseada no método da rectificação dos nomes e do lugar de cada um na sociedade, esta obra propunha-se reconduzir as coisas até à restauração da antiga ordem, numa sociedade em completa mudança. Mêncio colocou Confúcio nos píncaros por ter escrito os **Anais** destinados a repor na ordem as ideias e a hierarquia social, exercendo desse modo a suprema autoridade em benefício do rei dos Tcheu, isto é, consolidando o domínio esclavagista. Trata-se, por consequência, de uma obra, diz Mêncio, de uma importância excepcional, digna de uma muito particular atenção.

Na realidade, trata-se de mais um testemunho da obstinadamente conservadora posição de Confúcio.

Mostra igualmente o sentido profundo e o objectivo do conceito de «benevolência» de que Confúcio era o intransigente defensor.

Por «virtude», ou «governar pela virtude», Confúcio compreendia um «governar pela virtude» não em benefício do subjugado povo trabalhador, mas somente em benefício da classe dos proprietários de escravos. Um artigo intitulado «Sobre os ritos», em **Siun Tse,** dizia: «São principalmente os dignitários e os fidalgos (isto é, os grandes e pequenos proprietários de escravos) quem vive nas cidades; o povo (isto é, os escravos) vive na sua maior parte fora da cidade». Dizia-se ainda nessa época: «Os que vivem no seio do Estado são tratados com a virtude; as tribos bárbaras das regiões vizi-

nhas são mantidas em respeito pelas sevícias» [13]. O chicote para o povo trabalhador, eis no que consiste o «governar pela virtude» dos proprietários de escravos!

Para Confúcio, a «sabedoria», isto é, o saber, faz igualmente parte do seu conceito de «benevolência». Esforçou-se na difusão da seguinte ideia: «No alto a inteligência, em baixo a tolice, será sempre assim» [14]. Por outras palavras, os «sábios», ou proprietários de escravos, são os «génios» das classes altas, enquanto os escravos se devem manter domésticos de baixa condição; os primeiros estão dotados duma absoluta sabedoria e os segundos são absolutamente estúpidos. Segundo Confúcio, o estatuto destas classes era imutável. Mas de onde vem o saber de um «génio»? A isto, ele respondia: «Os que possuem um saber inato são de condição superior» [15]. Segundo ele, os conhecimentos não vinham da prática, mas eram inatos no «sábio». Deste modo, Confúcio dedicava-se a pregar o apriorismo idealista e o conceito reaccionário segundo o qual «os heróis fazem a História».

Nestas condições, é natural que Confúcio tenha desprezado o trabalho produtivo. Quando o seu discípulo Fan Tche exprimiu o desejo de aprender os rudimentos do trabalho agrícola, Confúcio zangou-se. É uma ocupação de escravo, disse, não quero ter nada a ver com isso! Injuriou Fan Tche, tratando-o de «homem vulgar». Mas qual foi a resposta do povo trabalhador? Confúcio passou um dia junto de um velho camponês que mondava o seu campo e este descreveu-o como um parasita «que não sabia trabalhar com qualquer dos seus quatro membros nem reconhecer as cinco principais espécies de cereais», vivendo do trabalho dos

outros [16]. É o melhor juízo que se pode fazer de Confúcio.

Confúcio dissertava imenso sobre a «benevolência»; mas esta não se destinava aos escravos nem ao restante povo trabalhador subjugado. Na sua concepção, os escravos eram bons se fossem maltratados e subjugados, não lhes devendo ser nunca permitido o conhecimento do porquê das coisas. Injuriava o povo rebaixando-o ao nivel das «aves e das bestas» de que nenhum aristocrata proprietário de escravos procura a companhia. E desprezava particularmente as mulheres, colocando-as ao nivel dos escravos, pretendendo que era difícil lidar com elas, ocupar-se delas, e que o melhor seria manter as devidas distâncias em relação a elas. Segundo Confúcio, poderia encontrar-se proprietários de escravos desprovidos de benevolência; mas nenhum escravo, nenhum homem do povo subjugado podia possuir benevolência.

E quando Confúcio disse que «o homem benevolente ama todos os homens», era uma pura mentira! Não queria de modo nenhum dizer que se tratava de amar toda a gente (incluindo os escravos); reservava exclusivamente o seu amor para a classe dos proprietários de escravos. Falava de «alargar o amor a toda a gente», o que parecia querer dizer «um amor que se estende a todos os homens». Mas, com as transformações sociais, o caracter chinês **tchong** (todos) tinha perdido o antigo sentido da dinastia dos Yin-Chang e dos primeiros tempos da dinastia dos Tcheu do Oeste, onde designava toda a gente, escravos incluídos. Na época de Confúcio esse caracter designava somente «os que ensinavam nas casas reais e principescas» e os «ministros». Por conseguinte, Confúcio só amava os esclavagistas.

O presidente Mao sublinhou: **«Quanto ao pretenso 'amor à humanidade', nunca desde que esta se dividiu em classes esse amor tão geral existiu. Todas as classes dominantes do passado, bem como inúmeros sábios pregaram esse amor, mas nunca ainda ninguém o praticou porque isso é impossível na sociedade de classes»** [17]. Nunca devemos deixar-nos enganar por Confúcio. Embora tenha sempre a boca cheia de belas palavras como estas: «bom comportamento para com os parentes», «apreender os méritos dos ministros», «escolher homens virtuosos», «empregar pessoas capazes», «estimar aqueles que se amam», todas estas «benevolentes» medidas só valiam no seio da classe esclavagista. Não se destinavam aos escravos, porque esses só existiam para serem subjugados, chicotados e mortos.

Desta simples análise se pode concluir que, apesar dos grandes discursos de Confúcio sobre a «benevolência, a igualdade e o valor moral», todas as suas ideias sem excepção serviam os interesses da aristocracia decadente dos proprietários de escravos.

No seu tempo, Siun Tse e os legalistas como o seu discípulo Han Fei combateram o confucionismo e abraçaram as posições progressistas da classe feudal. Esta luta entre a escola confuciana [18] e a escola legalista foi uma expressão da luta de classes na frente ideológica no período anterior à dinastia dos Ts'in (221-207 a.C.).

Confúcio, ao defender as posições da aristocracia esclavagista decadente, opunha-se às forças ascendentes do feudalismo. A essência do seu pensamento consiste na procura da manutenção do domínio da classe esclavagista e em demonstrar que o povo trabalhador está destinado a ser explorado, subjugado e dominado. Numa palavra, o que ele queria provar é que «a exploração é justa e a revolta um crime». Por conseguinte, as futuras classes exploradoras, os proprietários agrários, os feudais e a burguesia, estavam em excelentes condições de combater Confúcio e clamar «Abaixo Confúcio e a sua mercadoria!» enquanto não tivessem tomado o poder. Mas logo que tomassem nas suas mãos o poder político e se tornassem classes dominantes reaccionárias, apressar-se-iam a utilizar o confucionismo para enganar o povo trabalhador e servirem o seu domínio reaccionário. Esse é o motivo porque, durante mais de dois mil anos, Confúcio foi honrado com o título de «O mais sábio dos antigos mestres». Só colocando-nos do lado do proletariado e adoptando o ponto de vista materialista histórico do marxismo podemos pôr a nu a natureza reaccionária de Confúcio.

O presidente Mao ensina-nos: **«A China de hoje resulta do desenvolvimento da China do passado; ao abordar a história como marxistas não devemos perder o seu fio. Devemos fazer o balanço de todo o nosso passado, de Confúcio a Sun Yat-sen, para recolhermos essa preciosa herança. Isso ajudar-nos-á em grande medida a dirigir o grande movimento actual** [19].

Quando se trata de apreciar do ponto de vista marxista o papel de um personagem histórico, é primeiramente preciso analisar as contradições de classes e a luta de classes do seu tempo, em seguida ver, relativamente ao sentido do desenvolvimento histórico, se se colocava do lado das classes

progressistas e pregava as reformas, ou do lado das classes reaccionárias e defendia o conservadorismo. A tarefa dos marxistas é fazer avançar incessantemente a história. Só consideramos uma coisa positiva se ela desempenhou um papel progressista na história; quanto ao que é reaccionário e conservador, rejeitamo-lo e criticamo-lo resolutamente.

NOTAS

[1] «Do direito das nações a disporem de si próprias», **Obras**, tomo 20.

[2] Tchuentsieu (Primavera e Outono), nome tirado dos **Anais de Tchuentsieu**, crónica do Estado de Lu que cobre os anos 722 a 481 a.C. Contudo, a generalidade dos historiadores chamou ao período do ano 770 (ano da fundação da dinastia dos Tcheu do Leste) a 476 a.C. época Tchuentsieu.

[3] Dinastia que sucedeu à dos Yin em 1066 a.C. O seu fundador, o rei Wu, tomou como capital a actual cidade de Sian, na província do Chensi. Esta dinastia ficou conhecida na história como dinastia dos Tcheu do Oeste. Em 770 a.C. transferiu a sua capital para a actual Luoyang, na província do Honan, e os historiadores deram-lhe o nome de Tcheu do Leste. Foi sob os Tcheu do Oeste que a sociedade esclavagista mais se desenvolveu na China.

[4] Luen Yu. (Trata-se dos **Sermões de Confúcio**, recordados e redigidos pelos seus discípulos — **N. T.**).

[5] A escola legalista, de que os principais representantes foram Chang Yang (? - 338 a.C.), Siun Tse (cerca de 313 - 238 a.C.) e Han Fei (cerca de 280 - 233 a.C.), era uma importante escola de pensamento que se opunha à escola de Confúcio na época dos Reinos Combatentes (475 - 221 a.C.). Reflectia os interesses dos proprietários de terras, como classe feudal ascendente, e propagava o ponto de vista materialista segundo o qual «o homem vencerá o Céu», por oposição ao ponto de vista idealista da «submissão à vontade do Céu». Preconizava a reforma política e opunha-se ao retrocesso. Propunha o «reino da lei» em vez do «reino dos ritos», a ditadura da classe dos proprietários de terras em vez da ditadura da classe dos proprietários de escravos. Deu-se mais tarde aos partidários desta escola o nome de legalistas.

[6] Época assim chamada pelo facto de no decurso do período de 475 a.C. a 221 a.C. (ano da unificação da China pelo imperador Chehuangti dos Ts'in) se terem desenvolvido contínuas guerras entre os diferentes Estados.

[7] **Siun Tse.**

[8] **Luen Yu.**

[9] **O Livro dos ritos.**

[10] **Luen Yu.**

[11] **Luen Yu.**

[12] Mêncio, ou Meng Keh, principal representante da escola confuciana em meados da época dos Reinos Combatentes, nascido à volta de 390 a.C. e morto em 305 a.C.

[13] **Tsuo Tchuan.**

[14] **Luen Yu.**

[15] **Ibidem.**

[16] **Ibidem.**

[17] «Intervenções nos colóquios sobre literatura e arte em Yenan», **Obras Escolhidas de Mao Tsé-tung**, tomo III.

[18] Escola confuciana (ju), escola de pensamento fundada por Confúcio. Inicialmente, «ju» designa os que se ocupam de funerais ou de outras actividades idênticas por conta dos aristocratas proprietários de escravos. Confúcio exerceu esta actividade na sua juventude; mais tarde, abriu uma escola particular e recrutou alunos. Pregou o regresso ao antigo, levou a cabo actividades políticas de oposição a toda a mudança social e empenhou-se na salvação do regime esclavagista moribundo. Criou deste modo uma escola filosófica cujos adeptos ficaram conhecidos pelo nome de confucianos. A partir das dinastias dos Ts'in e dos Han todos os que professavam as doutrinas de Confúcio-Mêncio ficaram conhecidos como confucianos ou confucionistas.

[19] «O papel do Partido Comunista da China na guerra nacional», **Obras Escolhidas de Mao Tsé-tung**, tomo II.

Kao Heng

CONFÚCIO

defensor do regime esclavagista dos Tcheu do Oeste

A China encontrava-se sob a dinastia dos Tcheu do Oeste (aproximadamente séc. XI-770 a.C.) em regime esclavagista. A época Tchuentsieu (770-476 a.C.) que lhe sucedeu, caracterizou-se pela transição do regime esclavagista para o feudalismo, enquanto a época dos Reinos Combatentes (475-221 a.C.) marcou o início da sociedade feudal. Na época Tchuentsieu as forças produtivas da sociedade desenvolveram-se rapidamente devido a uma ampla utilização dos instrumentos de ferro. A encarniçada luta dos escravos contra os seus proprietários, bem como a luta pelo poder no seio da aristocracia nos diferentes Estados, e as guerras de anexação entre os diversos príncipes no poder, conduziram à transição gradual da base económica da sociedade esclavagista (relações de produção entre proprietários de escravos e escravos) para a base económica da sociedade feudal (relações de

produção entre latifundiários e camponeses), à transformação progressiva da superstrutura da sociedade esclavagista para a superstrutura da sociedade feudal. Assim se processava a decomposição do regime esclavagista e o simultâneo aparecimento do regime feudal. Nas antigas relações de produção, os proprietários de escravos mantinham-se sempre o que eram, bem como os escravos. Com as novas relações de produção, alguns proprietários de escravos tornaram-se latifundiários e os escravos camponeses. Simultaneamente, com a possibilidade da efectivação de operações de compra e venda sobre as terras, alguns grandes comerciantes compraram terras que arrendaram aos camponeses, tornando-se assim proprietários de terras.

Neste processo de progresso social caracterizado pela substituição das antigas classes e do antigo regime por novas classes e por um novo regime, os proprietários de escravos e, particularmente, os príncipes, duques e altos dignitários defendiam arreigadamente certas instituições do regime esclavagista dos Tcheu do Oeste na esperança de preservarem os seus privilégios hereditários, que lhes garantiam as terras e o poder, bem como o exercício da sua dominação sobre o povo. Mas os proprietários de terras, sobretudo os recém-chegados, exigiam a supressão dessas instituições e desses privilégios. Assim se iniciou uma luta entre proprietários de escravos e latifundiários ascendentes, se bem que estes não fossem ainda suficientemente fortes.

Confúcio, que viveu nos finais da época Tchuentsieu, era precisamente um ideólogo dos proprietários de escravos que apoiava o regime esclavagista e defendia os privilégios desses proprietários.

Relativamente à conjuntura histórica do seu tempo, as ideias políticas de Confúcio eram conservadoras, atrasadas e reaccionárias. No entanto, algumas pessoas, das quais eu fazia parte, cometiam o grave erro de pensar que Confúcio era um progressista que tinha criado toda uma doutrina sobre a política, a ética e a educação feudais ao serviço da classe feudal dos latifundiários. Na sua **História do pensamento na antiguidade chinesa** e nos artigos que recentemente publicou, o camarada Yang Jong-Kuo teve razão ao considerar Confúcio um «intransigente ideólogo do regime esclavagista». Gostava de acrescentar aqui qualquer coisa do que penso sobre isto.

A linha política de Confúcio defende o regime esclavagista dos Tcheu do Oeste

Confúcio foi um defensor do regresso ao antigo. No plano político, pronunciou-se pelo restabelecimento dos ritos, isto é, do regime esclavagista dos Tcheu do Oeste. (Aquilo a que Confúcio chamava «ritos» compreendia o regime social, bem como as cerimónias rituais respeitantes ao coroamento, casamento, funerais e sacrifícios. Estas últimas não passavam, contudo, de derivações da primeira; no presente artigo ater-nos-emos à análise do regime social).

Confúcio defendia os ritos dos Tcheu do Oeste. «A dinastia dos Tcheu, dizia, baseia-se nas leis das duas dinastias anteriores. Que boas são estas leis! Respeito as leis dos Tcheu» [1]. E acrescentava: «Depois da morte do rei Wen, não possuo eu a causa da verdade?» [2] E mais adiante: «Como me sinto fraco! Há muito tempo que não vejo em

sonhos o duque Tcheu[3]»[4]. O seu discípulo Tse Kong dizia por sua vez: «As doutrinas dos reis Wen e Wu ainda não caíram no esquecimento; permanecem sempre na memória dos homens. Os homens de talento e de virtude aprenderam os grandes princípios, e os outros, sem esse talento e virtude, ficaram-se por outros princípios menores. Não é nada que não se tenha conservado das doutrinas dos reis Wen e Wu. Como é que o mestre as podia não ter estudado?»[5] Deste modo se verifica que Confúcio preconizava um regresso aos ritos instituídos sob o regime esclavagista dos Tcheu do Oeste, isto é, a restauração do regime esclavagista dessa dinastia.

Confúcio disse: «Pode verificar-se o que a dinastia dos Yin (séculos XVI - XV a.C.) suprimiu ou acrescentou aos ritos dos Hsia (séculos XXI - XVI a.C.). O que a dinastia Tcheu suprimiu ou acrescentou aos ritos dos Yin pode igualmente ser verificado. Poderão suceder-se outras dinastias às dos Tcheu, que os acontecimentos de cem gerações poderão ser sempre conhecidos»[6]. Muita gente, baseando-se nestes princípios, pensava que Confúcio tinha feito reservas à observação dos ritos dos Tcheu do Oeste e que pedia emendas e reformas a esses ritos. Elogiavam, portanto, Confúcio atribuindo-lhe ideias progressistas, não se dando ao trabalho de examinar quais dos ritos dos Tcheu Confúcio pretendia conservar ou rever, tirando conclusões precipitadas que partiam unicamente de princípios abstractos para apresentar Confúcio de forma elogiosa. Nisto constituem os pontos de vista e métodos de raciocínio puramente idealistas e metafísicos.

O presidente Mao apontou: «... **o marxismo ensina-nos que, para abordar um problema, deve partir-se não de definições abstractas, mas de factos objectivos...**»[7]. Baseando-me em escritos históricos relativamente antigos e fidedignos respeitantes a Confúcio e nas primeiras investigações por mim feitas para determinar quais os ritos dos Tcheu que Confúcio pretendia conservar e aqueles a que ele pretendeu fazer emendas, cheguei à conclusão que Confúcio pretendia no essencial adoptar a totalidade do regime político dos Tcheu do Oeste.

Confúcio apoiava as três instituições da sociedade esclavagista

Sob a dinastia dos Tcheu do Oeste foram instituídos os três sistemas dos Estados vassalos, da hierarquia e da hereditariedade para manter os privilégios dos proprietários de escravos no domínio da exploração do povo trabalhador (principalmente dos escravos). Pelo sistema dos Estados vassalos, os proprietários de escravos da camada superior atribuíam terras, população e poder político aos proprietários de escravos da camada inferior. Era, pois, um sistema que permitia à classe dos proprietários de escravos dividir os seus domínios para governar e explorar o povo trabalhador. O sistema da hierarquia consistia na classificação aproximativa das pessoas em seis graus — o governo supremo (chamado Filho do Céu), os príncipes, os dignitários, os letrados (encarregados ou não da função pública), o povo e os escravos. Era portanto um sistema que permitia aos proprietários de escravos exercerem o seu domínio sobre o povo trabalhador e explorá-lo camada a camada. O sistema da hereditariedade estipulava que os títulos

de nobreza de um proprietário de escravos, bem como as terras, as populações, o poder político e os bens que possuía deviam em princípio ser transmitidos ao filho mais velho da sua mulher legal, enquanto que os primeiros filhos de outras mulheres podiam também beneficiar de alguns direitos sucessórios. Era portanto um sistema que permitia aos proprietários de escravos dominar e explorar o povo trabalhador de geração em geração. Estes três sistemas conheceram desde a sua instituição uma evolução gradual.

Organicamente ligados entre si, formavam um conjunto muito eficaz de instituições para a preservação dos privilégios da classe dos proprietários de escravos nos domínios político, económico e cultural, bem como na vida quotidiana. De natureza despótica e usurpadora, representavam de forma gritante os interesses da aristocracia esclavagista.

Os escritos do período anterior à dinastia dos Ts'in (221 - 207 a.C.) mostram que Confúcio apoiava os três sistemas instituídos sob a dinastia dos Tcheou do Oeste.

1. No **Luen Yu** (Sermões de Confúcio), Confúcio disse: «Enquanto a Via prevalecer no mundo, os ritos, a música e as expedições punitivas procedem do Filho do Céu; quando a Via se dissipar do mundo, os ritos, a música e as expedições punitivas procederão dos príncipes tributários... Enquanto a Via prevalecer no mundo, o poder supremo não cairá nas mãos dos dignitários; enquanto a Via prevalecer no mundo, ao povo não será admitido deliberar sobre as questões do Estado».

Do que atrás se disse conclui-se que a sociedade ideal para Confúcio, ou o prevalecer da Via, é uma sociedade na qual existe um governo supremo (Filho do Céu), príncipes, dignitários e povo. Por outras palavras, Confúcio era pela manutenção do sistema dos Estados vassalos e da hierarquia instituída pelos Tcheu do Oeste. (Os príncipes e os dignitários eram, na época de Confúcio, produtos do sistema dos Estados vassalos).

No **Luen Yu**, pode ainda ler-se o seguinte:

Confúcio pediu ao príncipe Ai, do Estado de Lu, que empreendesse uma expedição punitiva contra o ministro do Estado vizinho de Tsi, Tcheu Heng (ou Tien Tcheng-tse), que tinha assassinado o seu soberano. Confúcio, ao dar tanta importância à «rectificação dos nomes», opôs-se a que o Estado de Wei colocasse no trono o marquês Tchet, um neto em vez de um filho, como sucessor do príncipe desse Estado. Confúcio levantou-se contra as três casas de Kisuen, de Chusuen e de Mengsuen, do Estado de Lu, por terem cantado uma ode Yong retirando as ofertas durante uma cerimónia, constituindo isso um rito unicamente reservado ao Filho do Céu e interdito aos altos dignitários. Ergueu-se contra os Kisuen por terem mandado executar uma dança de oito filas de oito bailarinos cada uma, dança reservada à casa principesca e não à dos altos dignitários. Opôs-se também aos Kisuen por terem efectuado sacrifícios no monte Taichan o que constituía uma usurpação das prerrogativas de um príncipe. Opôs-se também ao alto dignitário Kuan Tchong por ter posto um quebra-luz diante da sua porta de entrada, sendo esse direito unicamente reservado aos príncipes.

No **Tsuo Tchuan** (um livro que comentava os **Anais de Tchuentsieu**), podia ler-se que Confúcio era pelo desmantelamento das três cidades capitais cujas muralhas eram mais altas do que o pres-

crito pelos ritos. Confúcio ergueu-se contra o príncipe de Wei que tinha autorizado ao alto dignitário Tchongchu Yuhsi o exercício do direito principesco de utilizar suportes em U para instrumentos de música e arreios decorados com sete ou nove borlas.

2. Os **Anais de Tchuentsieu** são um livro de história escrito por Confúcio. Independentemente das interpretações que lhe são atribuídas pelo Tsuo Tchuan, Konyang Tchuan e Kuliang Tchuan [8], o livro de Confúcio tem por tema principal a defesa dos três sistemas dos Tcheu do Oeste e a «rectificação dos nomes» quanto aos soberanos e aos súbditos, pais e filhos, a fim de conservar a ordem tal como tinha sido definida por Confúcio: «um soberano deve comportar-se como um soberano, um súbdito como um súbdito, um pai como um pai e um filho como um filho».

3. Depois de Confúcio, os confucionistas da época dos Reinos Combatentes, Tseng Chen e Mêncio, herdando os ensinamentos de Confúcio, defenderam e aperfeiçoaram mesmo os três sistemas dos Tcheu do Oeste.

Os três pontos anteriores provam de forma irrefutável que Confúcio era pelos três sistemas dos Tcheu do Oeste, sistemas políticos da sociedade esclavagista, garantes dos privilégios da aristocracia esclavagista.

Nos finais da época Tchuentsieu, o domínio da classe dos proprietários de escravos transformou-se gradualmente em domínio da classe dos proprietários de terras. A tomada do poder pelos proprietários de terras, classe nascente, era uma tendência inevitável do desenvolvimento histórico. Esta classe não pretendia manter o sistema dos

Estados vassalos dos Tcheu do Oeste, mas instituir o sistema das prefeituras e dos distritos baseado num poder centralizado, instaurando uma monarquia autocrática. Não pretendia conservar o sistema hierárquico em vigor sob os Tcheu do Oeste, mas criar uma outra hierarquia correspondente a um regime monárquico autocrático de poder centralizado. Não pretendia manter o sistema hereditário aplicado sob a dinastia dos Tcheu do Oeste, mas estabelecer um sistema patriarcal que abolisse a transmissão por herança dos títulos de nobreza, exceptuando o do supremo governante. Numa palavra, a classe feudal dos proprietários de terras pretendia a abolição do sistema praticado pela classe esclavagista de atribuição das terras segundo a camada dos titulares a fim de governar e explorar o povo trabalhador de geração em geração, bem como a abolição dos privilégios dos aristocratas proprietários de escravos, exceptuando os do supremo governante. Pretendia estabelecer em seu lugar um sistema que representasse os seus próprios interesses, que lhe assegurasse o domínio e a exploração do povo trabalhador. Isto constituía uma lei objectiva do desenvolvimento social. Os três sistemas defendidos por Confúcio faziam parte integrante do regime político da sociedade esclavagista, e não da sociedade feudal; representavam os interesses dos proprietários de escravos e não os da classe ascendente dos proprietários de terras. Confúcio defendia sistemas obsoletos ao colocar-se do ponto de vista dos proprietários de escravos e servindo-os. Estes sistemas esbarravam com as leis do desenvolvimento social e entravavam o avanço da história; tratava-se de instituições não só conservadoras e retrógradas, mas também reaccionárias.

Confúcio defendia o código penal dos Tcheu do Oeste

Os governantes da sociedade esclavagista elaboraram um código penal que era um importante instrumento nas mãos dos proprietários de escravos para esmagar o povo trabalhador, manter a sua dominação e as suas prerrogativas. Era uma importante componente do regime político da sociedade esclavagista.

O **Tsuo Tchuan** ensina-nos que a dinastia dos Hsia possuía o «código penal Yu» (fundador da dinastia), a dinastia dos Chang, o «código penal Tang» (fundador da dinastia), e a dinastia dos Tcheu, o «código dos nove castigos»[9]. **O livro dos documentos** continha um escrito intitulado «O príncipe Liu sobre as sanções penais». Na época Tchuentsieu, à medida que a sociedade esclavagista evoluía para a sociedade feudal, a base económica e as relações de classe mudavam. Os aristocratas proprietários de escravos trataram de reformar as leis penais de modo que correspondessem melhor às necessidades do seu domínio. Segundo o **Tsuo Tchuan,** o Estado de Tcheng moldou o seu código penal em ferro, e o Estado de Ts'in em trípodes de ferro. Além disso, o Estado de Tcheng adoptou um código penal inscrito em bambu por Teng Hsi. Quanto a estes códigos, alguns perderam-se completamente, enquanto de outros não restam senão fragmentos. Por exemplo, «O príncipe Liu sobre as sanções penais» não é mais que um escrito que constituía a introdução de um código penal. Claro que as leis penais das dinastias Hsia, Chang e Tcheu do Oeste serviam a classe dominante dos proprietários de escravos, enquanto que as da época Tchouentsieou garantiam alguns

direitos aos proprietários de terras e aos camponeses, abolindo simultaneamente alguns direitos aos proprietários de escravos. Traziam algumas características da sociedade feudal eliminando outras da sociedade esclavagista. Os códigos da época Tchuentsieu possuíam, portanto, um carácter progressista relativamente aos das três dinastias que precederam essa época.

Confúcio defendia o código penal dos Tcheu do Oeste e não admitia a mais pequena reforma. Diz-se no **Tsuo Tchuan:** «Tchao Yang e Siun Yin, do Estado Tsin, à frente de um exército, cercaram Ju Pin, oferecendo em seguida um tambor de ferro aos distritos desse Estado para moldar trípodes nos quais seriam inscritas as leis penais elaboradas por Fan Siuan-tse. Confúcio lamentava-se: 'Tsin caminha para a sua própria ruína! Abandonou as suas regras de administração. Devia conservar as leis e as regras legadas por Tang Chu para reger o seu povo. Se os ministros e os altos dignitários mantiverem o povo no seu respectivo lugar, este respeitará por sua vez os seus superiores que deste modo poderão preservar o seu património; assim, nenhuma confusão se produzirá entre nobres e humildes, e poder-se-á dizer que as regras foram aplicadas. ...Mas agora que essas leis e regras foram abandonadas e que os trípodes com inscrições do código penal foram moldados, o povo poderá conhecer esse código. Como podeis pretender que depois disso o povo venere os nobres e que estes preservem o seu património? O que acontecerá ao Estado quando deixar de existir qualquer distinção entre nobres e humildes? Além disso, o código penal de Siuan-tse... criará a desordem no Estado de Tsin... como se poderão então fazer as leis desse Estado?'».

Há aqui duas coisas a salientar: Primeiro: o código penal de Fan Siuan-tse era claramente progressista. Mas Confúcio opunha-se-lhe e acusava-o de «criar a desordem no Estado de Tsin». Sublinhava a necessidade de salvaguardar as «leis e as regras legadas por Tang Chu», isto é, os «nove castigos» dos Tcheu do Oeste. Isso prova que ele defendia o antigo código penal da sociedade esclavagista, bem como as prerrogativas dos proprietários de escravos que lhes permitiam perseguir mais cruelmente o povo trabalhador do que sob a nova ordem, e que se opunha a qualquer nova lei penal minimamente progressista que concedesse alguns direitos aos proprietários de terras e aos camponeses. Logo, a posição de Confúcio neste domínio era conservadora, retrógrada e mesmo reaccionária.

Segundo: a aristocracia esclavagista possuía os códigos penais anteriores à época Tchuentsieu, só os conhecendo ela e mantendo o povo na sua ignorância. Podia à sua inteira vontade acrescentar alguns artigos a esses códigos, suprimi-los ou modificá-los para enganar e perseguir o povo. Moldar o código penal em trípodes era dá-lo a conhecer a toda a gente, o que privaria os aristocratas da liberdade de quaisquer alterações. Constituía um benefício para o povo, especialmente para a classe ascendente dos proprietários de terras. Por conseguinte, a moldagem dos trípodes com as inscrições do código penal era uma medida política progressista. Mas Confúcio opunha-se-lhe, pretendendo que se o povo respeitava e temia os aristocratas e se estes podiam manter intactos os seus bens, era justamente devido ao segredo do código penal nas suas mãos e ao facto de poder ser alterado segundo os seus desígnios. Tornando-o público,

deixariam de poder modificá-lo à sua vontade e o povo deixaria de respeitar e de temer os aristocratas, deixando estes de poder conservar os seus direitos de propriedade. Confúcio colocava-se inteiramente ao lado dos aristocratas, sendo o seu porta-voz. Neste aspecto, a sua posição era não só conservadora e retrógrada, mas também reaccionária.

No **Luen Yu,** podem ler-se as seguintes passagens:

Confúcio disse: «Se governardes em nome da lei e mantiverdes a ordem através de sanções, o povo abster-se-á de cometer maldades e não sentirá qualquer afronta».

«Ki Kang-tse preocupava-se com o número de ladrões do seu Estado, e decidiu consultar Confúcio. Este disse-lhe: 'Senhor, se não cobiçardes os bens de outrem, e o souberdes mesmo recompensar, os vossos súbditos deixarão de vos roubar'».

«Ki Kang-tse interrogou do seguinte modo Confúcio sobre o modo de governar: 'Não seria melhor mandar matar os malfeitores, para que as pessoas se tornassem virtuosas?' Confúcio respondeu: 'Senhor, que necessidade tendes da pena de morte para governar? Sêde bom e o vosso próprio povo se-lo-á também'».

Seria verdade que Confúcio se opunha a que os governos recorressem à força para oprimirem o povo revoltado contra a lei ou que «roubasse»? Claro que não. A sua oposição à moldagem dos trípodes é disso prova.

Segundo o **Tsuo Tchuan,** «Tse Tchan, do Estado de Tcheng, tinha adoecido, e disse a Ta Chou: 'Quando morrer tomarás as rédeas do Estado. Só os governos perfeitamente virtuosos são capazes

de governar o povo através da indulgência; para os que forem menos virtuosos, o melhor meio de governar é a severidade'. ... Após vários meses de doença, Tse Tchan morreu e Ta Chu assumiu as rédeas do Estado. Mas ele não queria recorrer à severidade e usava a indulgência. O resultado foi o Estado infestar-se de ladrões que atacavam as pessoas na região pantanosa de Houanfou. Lamentando-se, Ta Chu empreendeu uma expedição contra os ladrões e matou-os todos. Depois disto, os ladrões tornaram-se raros no país. Confúcio dizia: 'É certo! Se vos mostrais indulgente para com o povo, dele só recebereis o desprezo. É da severidade que necessita. Mas se vos mostrais severo para com o povo, fá-lo-eis sofrer cruelmente. Nesse momento é preciso voltar à indulgência. Utilizar a indulgência para temperar a severidade, e a severidade para compensar a indulgência, é esta a forma de governar em perfeita harmonia'».

É evidente que Confúcio propugnava, por um lado, a combinação da indulgência e da severidade quanto ao modo de governar, por outro, fazia o elogio dos governantes do Estado de Tcheng por terem massacrado as pessoas obrigadas a «roubar».

Conclusão

As instituições da sociedade esclavagista dos Tcheu do Oeste, acerrimamente defendidas por Confúcio, compreendiam os quatro principais sistemas aqui mencionados: os sistemas dos Estados vassalos, da hierarquia, da hereditariedade e dos castigos (leis penais). Ora, na época Tchuentsieu, estes sistemas caminhavam para a sua completa ruína. Porém, Confúcio, procurando preservar os privilégios dos proprietários de escravos, não se poupou a qualquer esforço para por toda a parte pregar o regresso ao antigo e combater a reforma, na esperança de manter indefinidamente o regime esclavagista.

Liu Chao-chi, Lin Piao e outros escroques políticos serviram-se das inépcias debitadas por Confúcio e pela sua escola para se oporem ao marxismo, ao leninismo e ao pensamento-maotsétung, desprezando toda a sua grandeza. Divulgando as «doutrinas de Confúcio-Mêncio» e elogiando as ideias de Confúcio a «benevolência, a rectidão, a lealdade e a indulgência», queriam minar a ditadura do proletariado, apelavam à restauração do capitalismo e de boa vontade faziam a propaganda do imperialismo. A sua ambição tornou-se um pesadelo e a sua conspiração foi definitivamente desmontada. Devemos continuar a denunciar sob todos os seus aspectos a natureza de classe da linha política de Confúcio, que defendia o regime esclavagista, e todas as teorias relacionadas com essa linha. Devemos submetê-las a uma séria crítica. Que a imagem do «sábio», elevada aos píncaros pelos governantes reaccionários através dos tempos, seja atirada para o caixote do lixo da História, pois é esse o único lugar de que Confúcio é merecedor.

NOTAS

1 Luen Yu.
2 Ibidem.
3 O duque Tcheu, de nome Ki e de prenome Tan, elaborou as leis e criou as instituições da dinastia dos Tcheu. Era o «sábio» que mais venerava Confúcio.

[4] **Luen Yu.**
[5] **Ibidem.**
[6] **Ibidem.**
[7] «Intervenções nos colóquios sobre literatura e arte em Yenan», **Obras Escolhidas de Mao Tsé-tung**, tomo III.
[8] Estas três obras fazem uma análise profunda dos **Anais de Tchuentsieu.**
[9] Os nove castigos são: o exílio, o pagamento de um resgate, o chicote, o fustigamento, o ferrete, o nariz fendido, o amputamento dos pés, a castração e a morte.

Tcheh Kiun

A TEORIA DO «MEIO TERMO» DE CONFÚCIO

uma filosofia que se opõe à transformação da sociedade

A teoria do «meio termo» constitui uma importante componente do pensamento de Confúcio e da sua escola. Como todas as classes exploradoras reaccionárias da história, Lin Piao, esse arrivista burguês, conspirador, contra-revolucionário de duas caras, renegado, traidor à nação, e o seu fanático partidário Tchen Po-ta, propunham zelosamente esta teoria, apresentando-a como «uma das grandes virtudes da nossa nação». Diziam que essa teoria «exerceu uma enorme influência» no «desenvolvimento ulterior da filosofia dialéctica do nosso país», que esta elucubração «era uma enorme descoberta de Confúcio na história da filosofia chinesa», etc., etc.

Mas, no fim de contas, a que tipo de filosofia pertence esta teoria? Que papel desempenhou na história chinesa? Que classes serve na realidade?

Esta é uma questão de princípio de alta importância à qual devemos dar uma resposta clara e precisa.

Confúcio foi quem primeiro formulou esta teoria. Dizia que o «meio termo» **(tchong yong)** é uma «virtude»[1] suprema, que «ultrapassar as medidas» ou «não as atingir»[2] vai dar ao mesmo, e que é necessário acertar no «meio»[3] (tchong). Em seguida, o seu neto Tse Se e Mêncio, discípulo de um discípulo de Tse Se, desenvolveram ainda mais essa teoria.

Ela estava estreitamente ligada a todo o sistema ideológico de Confúcio. Uma das suas ideias mestras era a o regresso aos «ritos da dinastia dos Tcheu» sem tolerância da menor violação ou saída em relação a eles. Tal era a exigência de comportamento: «ater-se ao meio termo» a que Confúcio chamava «virtude» suprema. Na realidade, o seu significado era a restauração em todos os domínios da hierarquia dos títulos do sistema esclavagista da dinastia dos Tcheu do Oeste.

Do ponto de vista filosófico a teoria do «meio termo» visava a perpetuação da antiga unidade dos contrários de uma contradição e a antiga estabilidade qualitativa de uma coisa. Segundo esta teoria, é absolutamente necessária a oposição a que um determinado limite da primeira qualidade de uma coisa seja ultrapassado («por excesso»), ou não seja atingido («por defeito»). Só o «meio» **(tchong)** é perfeito, porque se nos ativermos devidamente ao «meio», as coisas não podem chegar a extremos, e a antiga estabilidade qualitativa das coisas não pode ser destruída.

Daqui se conclui que uma determinada qualidade tem os seus limites determinados, para aquém dos quais ela pode manter a sua estabilidade. Mas a teoria do «meio termo» santifica esses limites

e considera como absoluta a antiga estabilidade qualitativa de uma coisa. Deste modo, apresenta o antigo como uma força irreversível, sagrada e eterna. «O Céu é imutável, imutável é também a Via (Tao)». Claro que estamos em presença de uma concepção puramente metafísica.

Como concepção da história, esta teoria considera como absolutas e sagradas a antiga forma socioeconómica e a sua superstrutura; nega a transformação revolucionária da sociedade e o movimento de progresso da sociedade; preconiza as ideias conservadoras, o regresso ao antigo e o retrocesso. Por consequência, é, sob todos os aspectos, uma filosofia conservadora e reaccionária.

Do ponto de vista da dialéctica marxista, a unidade dos contrários é relativa, ao passo que a luta entre eles é absoluta. A estabilidade da qualidade de uma coisa é relativa, ao passo que a passagem de uma coisa da sua antiga qualidade para uma nova é absoluta. A imobilidade de uma coisa é relativa e o seu movimento absoluto. A dialéctica admite a estabilidade da qualidade de uma coisa, mas opõe-se a que seja considerada como um estado absoluto. Segundo a dialéctica, se a luta entre os aspectos de uma contradição se desenvolver para além de um certo limite, destruirá infalivelmente a antiga estabilidade qualitativa e a velha unidade dos contrários, conduzindo à transformação da contradição, à destruição da antiga coisa e ao aparecimento da coisa nova. Como disse Engels: **«No decurso do desenvolvimento, tudo o que até então era real torna-se irreal, perde a sua necessidade, o seu direito à existência, o seu carácter racional; à realidade moribunda substitui-se uma nova realidade, viável»**[4]. Consequentemente, aos olhos dos marxistas, a evolução da história é um processo

no qual as coisas novas (a nova forma socioeconómica, as novas forças de classes, as novas ideias e os novos personagens) prevalecem sempre sobre as coisas decadentes (a antiga forma socioeconómica e a sua superstrutura). O novo é invencível. A **«substituição do antigo pelo novo. Tal é a lei geral e imprescritível do universo»** [5].

Daqui se conclui que o «meio termo» é completamente incompatível com a dialéctica revolucionária. Consequentemente, não será totalmente absurdo apresentar esta teoria como conforme à unidade dos contrários, como um conceito dialéctico?

O presidente Mao apontou que: **«Só as classes dominantes reaccionárias de ontem e de hoje, bem como os metafísicos que as servem, não consideram os contrários vivos, condicionados, móveis, convertendo-se um no outro, mas sim mortos, petrificados, e propagam por toda a parte esta falsa concepção para enganar as massas populares a fim de poderem perpetuar o seu domínio»** [6]. Na história da China, todos os representantes das classes exploradoras reaccionárias, a começar por Confúcio, pregaram esta teoria com o fim de defenderem justamente o seu domínio reaccionário, os antigos sistemas, ordem e cultura, e de se oporem à reforma, à revolução, ao avanço da sociedade.

Confúcio vivia no período de transição da sociedade esclavagista para a sociedade feudal. Era uma época marcada por enormes mudanças sociais em que o sistema esclavagista se desintegrava rapidamente. Atendo-se obstinadamente à posição reaccionária da aristocracia esclavagista em declínio, Confúcio avançou a teoria do «meio termo» para tentar salvar o regime esclavagista moribundo e

para se opor à transformação da sociedade. Dizia: «O 'meio termo' é verdadeiramente uma 'virtude' suprema. O que é lamentável é que já há algum tempo poucas pessoas a pratiquem». E Tse Se acrescentava: «Compreendo agora que a 'via' do 'meio termo' não seja praticada pelas pessoas» [7]. Tais eram as desesperadas lamentações dessa gente perante o fim do regime esclavagista na época das grandes convulsões sociais. A seus olhos, a sociedade, em que «os ritos tinham caído em desuso e a música em decadência», encontrava-se numa situação desastrosa; o presente não tinha o mesmo valor do passado; a geração presente não tinha o valor da geração anterior. Sucediam-se as insurreições de escravos. As forças ascendentes dos latifundiários desenvolviam-se diariamente. Os «ritos», código do sistema esclavagista, eram incessantemente violados. Tudo isto estava em contradição com a teoria do «meio termo» que eles preconizavam.

Tomemos um exemplo: No Estado de Lu, três famílias, as casas dos Kisuen, dos Mengsuen e dos Chusuen, representavam as forças ascendentes dos latifundiários feudais. Com o aumento constante das terras de que eram proprietários e com o alargamento da sua influência, prejudicavam os interesses do seu soberano que representava a dominação da aristocracia esclavagista. Confúcio achava que estas três famílias iam longe de mais. Inicialmente, só o soberano de um Estado podia estabelecer uma capital; no entanto, cada uma das três famílias o tinha feito. Como se podia tolerar isto? Confúcio conduzia as pessoas a irem destruir as duas cidadelas construídas pelos Kisuen e pelos Chusuen. Além disso, só o soberano podia mandar executar diante dele uma dança com

64 pessoas; no entanto, os Kisuen mandaram executar danças semelhantes no seu templo ancestral. Incapaz de conter a sua cólera, Confúcio declarou indignado: «Se tolerássemos um tal abuso, que poderíamos não tolerar?» [8]. Eis porque Confúcio propôs a «rectificação dos nomes», isto é, uma forma de assegurar a estrita observância do código do regime esclavagista, segundo o qual «o rei era o rei, o ministro o ministro, o pai o pai e o filho o filho», e que não permitia, de acordo com os «ritos» dos Tcheu, «ultrapassar a medida» nem «não a atingir». Confúcio diz mais que uma vez que é necessário agir de acordo com os «ritos», e não ir nem além nem aquém desses «ritos». Agir contra os «ritos» significava não se conformar com a via do «meio», e isto não podia ser permitido. A essência da teoria do «meio termo» era proteger a hierarquia do antigo regime esclavagista, considerando-a sagrada e eterna.

Citemos um outro exemplo: Fan Siuan-tse, do Estado de Tsin, elaborou uma lei e fez moldar os artigos num trípode. Confúcio achava que isto levaria os escravos a não respeitarem os aristocratas, bem como ao fim destes últimos. «O Estado de Tsin vai provavelmente morrer, exclamou, pois perdeu o seu 'critério'» [9]. Por «critério» Confúcio entendia os «ritos» — código do sistema da aristocracia esclavagista. Sem «critério», a teoria do «meio termo» seria destruída. Por isso, Confúcio achava necessário «moderar-se» e «regressar aos ritos» e «não olhar, nem ouvir, não dizer, nem fazer nada contra os ritos» [10]. Queria que cada um se conformasse, estritamente, em actos e em palavras, ao código do sistema moribundo da aristocracia esclavagista.

Também Tse Se achava que o povo devia, nos limites do velho regime e da antiga ordem da aristocracia esclavagista, resignar-se à sua sorte e não ofender os superiores, não causar perturbações, não violar o velho código da ordem existente, nem ir contra a «doutrina» do sistema da aristocracia esclavagista [11]. Dizia que: «O homem superior mantém-se no 'meio termo', ao passo que o homem vulgar se opõe ao 'meio termo'» [12]. Por «homens superiores» entendia os aristocratas proprietários de escravos, em declínio, porque respeitavam os «ritos dos Tcheu», defensores da hierarquia do regime esclavagista. Naturalmente que os seus actos eram conformes à teoria do «meio termo». Por «homens vulgares» entendia os escravos rebeldes e as forças ascendentes do feudalismo que «ofendiam os seus superiores e causavam perturbações». Violavam os «ritos dos Tcheu» do sistema esclavagista e a sua hierarquia dos títulos; as suas acções eram, portanto, contrárias a essa teoria do «meio termo». Tse Se atacou estas pessoas dizendo que, «embora ignorantes, gostam de fazer o seu próprio juízo; embora inferiores, desejam o poder» [13]. A única coisa a fazer com estes «homens vulgares» era reprimi-los impiedosamente pela violência.

Uma grande revolta de escravos que na altura tinha estalado no Estado de Tcheng, foi selvaticamente reprimida pelos proprietários de escravos que massacraram todos os participantes. Confúcio não escondeu a sua alegria exclamando: «Maravilhoso! Se formos indulgentes para com os escravos, revoltar-se-ão; as rebeliões devem ser severamente reprimidas!» [14]. Não foi o próprio Confúcio quem mandou executar Chaotcheng Mao? Este era partidário das reformas, representando uma grande

ameaça para o sistema da aristocracia esclavagista. Confúcio afirmou: «Este capitão dos pobres diabos deve ser morto». Esta execução destinava-se justamente a manter o sistema esclavagista, correspondendo assim às necessidades da teoria do «meio termo».

Todos estes factos nos permitem verificar que essa teoria era efectivamente uma arma ideológica utilizada pela aristocracia esclavagista em declínio para defender o antigo sistema e opor-se à transformação social.

Depois de Confúcio e Mêncio, também a «escola dos príncipes» da dinastia dos Song (960 - 1279), representada por Tcheng Hao (1032 - 1085), por seu irmão Tcheng Yi (1033 - 1107) e por Tchu Hsi (1130 - 1200) prestou uma enorme atenção à divulgação desta teoria. A luta de classes encontrava-se nessa altura muito acesa, e as insurreições camponesas estalavam umas atrás das outras. Algumas tinham lançado palavras de ordem como «Igualdade de condição entre os nobres e os humildes», «Igualdade de bens entre ricos e pobres», o que perturbou o domínio da hierarquia feudal. Ao mesmo tempo, apareciam no seio das classes dominantes reformadores como Wang An-che [15], que sustentavam que a sociedade evolui e se transforma, preconizando a reforma e opondo-se à restauração da antiga ordem. Wang An-che dizia: «As mudanças sociais não devem ser temidas, os antigos não devem ser seguidos, nem deve ser dada grande importância às palavras de outrora». Isto possuía na altura um certo carácter progressista.

Nestas circunstâncias, os defensores da escola idealista dos princípios consideravam particularmente a teoria do «meio termo», dizendo que: «a ausência de desvio chama-se **tchong**; a ausência de mudança chama-se **yong. Tchong** é a via correcta que todos devem seguir sob o céu; **yong** é o princípio fixo que governa tudo sob o céu». A chamada «ausência de desvio» significa que não é absolutamente necessário afastarmo-nos do sistema hierárquico feudal; a chamada «ausência de mudança» significa que não podemos alterar absolutamente nada.

Servem-se da teoria do «meio termo» para santificar a hierarquia feudal, a fim de preparar a opinião pública para a repressão das insurreições camponesas. Opondo-se às palavras de ordem dos levantamentos camponeses, tais como «Igualdade de bens entre ricos e pobres», dizem: «A ordem hierárquica entre superiores e inferiores não pode ser destruída e, uma vez que encarna o 'princípio do Céu', como poderíamos ir contra a sua vontade?». Procuram convencer as massas populares de que se devem resignar à sua sorte e que não devem praticar nenhum excesso a fim de preservar a ordem e o código da hierarquia feudal.

Utilizando igualmente a teoria do «meio termo» para se oporem à reforma de Wang An-che, censuravam as novas medidas adoptadas: «Opor-se aos nobres lançando contra eles os inferiores», «Opor-se às ideias ortodoxas recorrendo às heresias». Segundo eles, toda a mudança nos antigos sistemas e ordem, por menor que ela fosse, ameaçaria a existência da hierarquia feudal e seria, portanto, inadmissível! Como é evidente, a «escola dos princípios», representada pelos irmãos Tcheng e Tchu Hsi, utilizava também a teoria do «meio termo» como uma arma ideológica reaccionária para combater a revolução e a transformação.

Convém notar que, durante o longo período da sociedade feudal na China, os governantes feudais

não só recorreram a esta teoria, como a modificaram ainda incessantemente com o objectivo de melhor a adaptarem às circunstâncias. Ao princípio, a tónica foi posta no carácter absoluto dos limites e do domínio da antiga qualidade das coisas (para Confúcio eram os «ritos» — código da hierarquia do regime esclavagista), em oposição ao salto qualitativo, à mudança revolucionária, ao movimento de progresso da sociedade. Mais tarde, e no mesmo sentido, a tónica foi posta num outro aspecto, a conciliação dos aspectos contraditórios, o ecletismo e a negação da luta entre estes aspectos no domínio das contradições.

Estas modificações e adaptações começaram a surgir durante a dinastia dos Han (206 a.C. - 220 d.C.). Tomemos um exemplo: Tcheng Hsiuan, da dinastia dos Han de Leste (25 - 220), nas notas que redigiu sobre o **Luen Yu** e o **Tchong Yong,** interpretava o «meio termo» com a conciliação dos contrários. Nas suas notas sobre o **Tchong Yong,** também Tchu Hsi, da dinastia dos Song, sublinhava que o «meio termo» continha a conciliação dos aspectos contraditórios e o ecletismo no domínio das contradições. No fim de contas, todas estas modificações e adaptações se destinavam a responder às necessidades da base económica da sociedade feudal. À medida que se agravava a contradição entre os proprietários de terras e os camponeses, contradição fundamental da sociedade feudal, e, em particular, devido às grandes insurreições camponesas desencadeadas nos finais da dinastia dos Ts'in e nos finais das dinastias dos Han do Oeste e de Leste, a classe dominante feudal apercebia-se de que, além da necessidade de sublinhar positivamente a natureza sagrada e inviolável da hierarquia feudal, era necessário pregar a conciliação de classes e negar directamente a luta de classe travada pelo povo oprimido, com o objectivo de consolidar a sua dominação e a exploração dos camponeses. Eis a razão pela qual adaptaram a teoria em questão e a difundiram amplamente.

Alguns séculos depois, também Tchiang Kai-chek prestava uma atenção particular a esta teoria. Durante a Guerra Civil de Dez Anos [16], desencadeou, por um lado, no plano militar, campanhas contra-revolucionárias de cerco e aniquilamento contra as forças populares dirigidas pelo Partido Comunista Chinês e, por outro lado, espalhou aos sete ventos esta teoria, dizendo que era «a mais subtil e a mais prática filosofia de vida», «uma excelente filosofia ética e uma excelente filosofia política», e «um princípio imutável». Fazia discursos empolgantes para defender o regime social semi-feudal e semicolonial e a ditadura fascista dos latifundiários e da burguesia compradora, para aniquilar a vontade revolucionária das massas populares, atar-lhe os pés e as mãos e impedir as suas revoltas revolucionárias. Noutras palavras, Tchiang Kai-chek queria, «que cada um siga o seu destino e que cada um permaneça no lugar que lhe convém de modo a que não haja conflitos». Tudo isto visava manter o domínio reaccionário do imperialismo, do feudalismo e do capitalismo burocrático na China. Desencadear no plano militar campanhas de cerco e aniquilamento e pregar a bom som as doutrinas de Confúcio e de Mêncio, tal era a dupla táctica de Tchiang Kai-chek para reprimir a revolução.

Durante o período do socialismo, a teoria do «meio termo» tornou-se uma arma ideológica nas mãos dos latifundiários e da burguesia na sua oposição à revolução. No decurso deste período his-

tórico, travou-se uma luta extremamente aguda entre a transformação e o conservadorismo, entre a revolução e a restauração, entre o progresso e o retrocesso. No plano filosófico, isto traduz-se por uma luta bastante aguda entre a dialéctica e a metafísica. Utilizando a lei marxista-leninista da unidade dos contrários para analisar a sociedade socialista, o presidente Mao formulou a teoria da continuação da revolução durante a ditadura do proletariado e definiu para o Partido Comunista Chinês uma linha fundamental válida para todo o período histórico do socialismo. A fim de defenderem os interesses políticos e económicos da burguesia e de todas as outras classes exploradoras em declínio e moribundas, e a fim de realizarem o seu criminoso **complot** visando substituir a ditadura do proletariado e restaurar o capitalismo, Liu Chao-chi, Lin Piao e outros chefes-de-fila da linha revisionista, tal como as classes reaccionárias da história, fizeram da teoria do «meio termo» uma importante arma ideológica para se oporem à revolução proletária, à ditadura do proletariado e à continuação da revolução sob esta ditadura, assim como à linha fundamental do Partido para todo o período histórico do socialismo. No seu pernicioso artigo intitulado «Porque se cometem erros», escrito durante a revolução democrática, Liu Chao-chi falou insistentemente na ideia segundo a qual «o excesso, tal como a insuficiência, é um defeito» e considerou como seu dogma filosófico a teoria confuciana do «meio termo». Quando procedíamos à transformação socialista do sistema de propriedade, bem como noutros domínios, guiados pela linha geral do Partido para o período de transição, Liu Chao-chi apressou-se a avançar a seguinte palavra de ordem: «Lutemos pela consolidação da democracia nova», opondo-se assim à transformação da propriedade. Pretendia ele que «a questão do socialismo é para o futuro, e é cedo de mais para colocar agora essa questão», e que «realizar de forma prematura a passagem à propriedade do Estado e à propriedade colectiva é contrário aos interesses da maioria do povo e ao progresso». Opunha-se igualmente à reforma no domínio cultural, dizendo que: «na reforma do teatro não devemos ser impacientes nem fazer muitas modificações», «nem proceder a alterações prematuras, nem ir demasiado longe, ao ponto de já não podermos reencontrar a forma original». Todas estas propostas pretendem, de facto, impedir a reforma, as alterações qualitativas e o progresso; por outras palavras, recorrer-se à teoria do «meio termo» para se opor à linha geral do Partido para o período de transição e à transformação socialista, com o objectivo de perpetuar o capitalismo nas cidades, como nos campos.

Quando em 1958, guiado pela linha geral do Partido para a edificação do socialismo, todo o povo efectuou um grande salto em frente na edificação económica do país, Liu Chao-chi e Lin Piao, nutrindo-lhe todo o seu ódio, lançaram uma série de calúnias. Liu Chao-chi atacou o grande salto em frente dizendo: «É uma loucura», e «teremos problemas porque fomos demasiado longe». Lin Piao vilipendiou a linha geral do Partido, o grande salto em frente e a comuna popular, dizendo que era «esquerdismo», «projectos condenados ao fracasso» e «puros produtos da fantasia». Pregavam o regresso ao antigo, exigindo «um recuo suficiente na indústria e na agricultura, incluindo a fixação de nivéis de produção na base da família e o regresso à produção individual». Tentavam utilizar a filosofia reaccionária de «o excesso, tal como a insufi-

ciência, é um erro» e «manter-se no 'meio termo'», para fazerem frente à linha geral do Partido para a edificação do socialismo: «desenvolver todos os esforços e caminhar sempre em frente, seguindo o princípio da quantidade, rapidez, qualidade e economia», para se oporem ao grande salto em frente da edificação socialista e prepararem numa ampla escala a opinião pública para a sua tentativa contra-revolucionária visando a restauração do capitalismo e fazer andar para trás a roda da História.

A luta redobrou de intensidade durante a Grande Revolução Cultural Proletária. Esta revolução, desencadeada à luz da linha fundamental do Partido para todo o período histórico do socialismo, constitui um magnífico exemplo prático da continuação da revolução durante a ditadura do proletariado. Assestou um duro golpe aos imperialistas, às forças revisionistas e aos reaccionários a nivel internacional, às forças reaccionárias dos latifundiários e da burguesia no interior do país, assim como às velhas ideias, à velha cultura, às velhas tradições e aos velhos costumes das classes exploradoras. No decurso desta revolução surgiram inúmeras coisas novas, socialistas. Trata-se de profundas mudanças sociais.

Lin Piao, como os demais representantes das classes exploradoras, nutria um implacável ódio contra a Revolução Cultural. Pregou a plenos pulmões que a teoria do «meio termo» era racional, atacou porfiadamente essa revolução e as coisas novas que daí surgiram, pintou de negro a excelente situação e propagandeou a inépcia reaccionária de que o presente não vale o passado. Fez da teoria do «meio termo» um pilar teórico para desencadear um golpe de Estado contra-revolucionário e um contra-ataque ofensivo contra o proletariado

e a Grande Revolução Cultural Proletária. Podemos, pois, concluir que esta teoria se tornou, no regime socialista, numa arma ideológica reaccionária utilizada pelos reaccionários burgueses para se opor à linha fundamental do Partido, à continuação da revolução sob a ditadura do proletariado e para restaurar o capitalismo.

Mas a lei objectiva do desenvolvimento da história é independente da vontade subjectiva dos renegados e traidores à nação, como Liu Chao-chi e Lin Piao. A filosofia reaccionária do «meio termo» não pode travar o progresso da História. **«A verdade é que, para os homens, os mares transformar-se-ão em campos de amoreiras»** [17]. Produziram-se sucessivos fluxos revolucionários ao passo que esta teoria reaccionária sofreu derrota sobre derrota. Como afirmou o nosso grande educador, o presidente Mao: **«Por todo o lado os oportunistas tentam barrar a corrente sem que nunca o consigam; por todo o lado o socialismo progride vitoriosamente deixando para trás todos os obstáculos levantados no seu caminho».**

Na realidade, a queda de Liu Chao-chi e Lin Piao não significa o fim da luta. A luta entre a transformação e o conservadorismo, a revolução e a restauração, o progresso e o retrocesso, continuará a existir durante muito tempo em todo o período histórico do socialismo. As forças reaccionárias burguesas tentarão sempre regressar ao passado e recuar. Neste ponto, devemos redobrar de vigilância. Devemos estar atentos à corrente do conservadorismo, da restauração e do retrocesso. Utilizando como arma acerada o marxismo, o leninismo e o pensamento-maotsétung, devemos criticar profundamente a teoria do «meio termo», as ideias reaccionárias de Confúcio e as ideias que o glorifi-

cam e denigrem a escola legalista, levando até ao fim a revolução socialista no domínio da superstrutura.

Em 1956 o presidente Mao disse: **«As coisas desenvolvem-se incessantemente. Decorreram só quarenta e cinco anos desde a Revolução de 1911 e hoje o aspecto da China é totalmente diferente. Mais quarenta e cinco anos, e no ano 2001, que iniciará o XXI século, a China terá sofrido novas e importantes transformações»** [18]. Disse ainda em 1962: **«A época na qual entramos, que se estenderá por cinquenta anos, ou mesmo por uma centena de anos, será uma grande época. Assistir-se-á a uma alteração radical do sistema social a nivel mundial; será uma época de grandes convulsões, uma época sem par na história».** Somos contra o conservadorismo, o regresso ao passado e o retrocesso. Somos pela transformação, a revolução e o progresso social. Estamos profundamente convencidos que nenhuma força será capaz de impedir o avanço da roda da História.

NOTAS

[1] **Luen Yu.**
[2] **Ibidem.**
[3] **Ibidem.**
[4] **Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã.**
[5] «Da Contradição», **Obras Escolhidas de Mao Tsé-tung,** tomo I.
[6] **Ibidem.**
[7] **Tchong Yong.**
[8] **Luen Yu.**
[9] **Tsuo Tchuan.**
[10] **Luen Yu.**
[11] **O Livro dos Documentos.**

[12] **Tchong Yong.**
[13] **Tchong Yong.**
[14] **Tsuo Tchuan.**
[15] Wang An-che (1021 - 1086) foi um homem de Estado relativamente progressista, pertencendo à classe dos proprietários de terras, e um representante do grupo reformista ao tempo da dinastia dos Song.
[16] Trata-se da Segunda Guerra Civil Revolucionária (1927 - 1936) dirigida pelo Partido Comunista Chinês.
[17] Verso tirado do poema do presidente Mao, «A tomada de Nanquim pelo Exército Popular de Libertação», escrito em Abril de 1949.
[18] Mao Tsé-tung, «À memória de Sun Yat-sen».

Tang Siao-wen

CONFÚCIO
«pedagogo de todo o povo»

Na China, os governantes reaccionários do passado consideraram sempre Confúcio como «um mestre modelo de todas as gerações». Porém, no decurso do Movimento de 4 de Maio de 1919, foi lançada a palavra de ordem: «Abaixo Confúcio e a sua mercadoria!» A partir daí, respondendo às necessidades dos governantes reaccionários, intelectuais e sábios burgueses induziram uma contra-corrente reaccionária de culto a Confúcio e de estudo do cânon confuciano. Falavam da fórmula **«yeu kiao wu lei»** («ensino sem distinção de categorias»), preconizada por Confúcio nos mais elogiosos termos, pretendendo que esta era um recrutamento de alunos sem distinção da sua origem de classe, e fazendo-o assim passar por um pedagogo de todo o povo. Segundo Hu Che, intelectual burguês e lacaio do imperialismo, Confúcio sustentava que «a instrução podia quebrar todas as classes e outras barreiras», «romper todas as limitações de classe», que a sua fórmula **«yeu**

kiao wu lei» era «uma doutrina revolucionária que abalava fortemente a sociedade». Esforçando-se por apresentar Confúcio como um pedagogo de todo o povo, Hu Che servia o imperialismo, a classe dos proprietários de terras e a burguesia compradora na obra de escravização e corrupção ideológica do povo chinês.

O trotsquista chinês Li Ki saudava por seu lado Confúcio como o enérgico representante da classe ascendente dos latifundiários da época pré-capitalista. Agia assim para melhor se entregar às suas abomináveis actividades contra o comunismo e o povo. Liu Chao-chi e Lin Piao, esses representantes dos latifundiários e da burguesia que estavam infiltrados no Partido Comunista Chinês, ajoelhando sempre perante Confúcio, praticavam após a Libertação uma linha revisionista em matéria de ensino, e eles próprios pregavam o pretenso **«yeu kiao wu lei»**, exercendo assim uma das mais perniciosas influências. Hoje, que criticamos e condenamos o pensamento de Confúcio, alguns persistem em sustentar que as suas ideias em matéria de ensino são justas.

Confúcio era na realidade um «pedagogo de todo o povo»?

Que significava de facto a sua fórmula **«yeu kiao wu lei»**? Devemos considerar justas as suas ideias respeitantes ao ensino?

Para analisar estas questões devemos munir-nos desse telescópio e microscópio que é o marxismo.

Que tipo de ensino praticava Confúcio?

Confúcio nasceu nos finais da época Tchuen-tsieu, num período de grandes convulsões sociais, durante o qual a China passou do regime esclavagista ao regime feudal. Colocando-se obstinadamente do ponto de vista reaccionário da aristocracia esclavagista em declínio, Confúcio sonhava impedir o avanço da História. Manifestava uma viva hostilidade em relação às alterações sociais da sua época. «Em que declínio está a Via!», lamentava-se ele. «Os ritos cairam em desuso e a música está em decadência». Com o objectivo de restaurar o sistema esclavagista da dinastia dos Tcheu do Oeste, avançou uma série de ideias reaccionárias, políticas e éticas, baseadas naquilo a que ele chamava a «benevolência». Reclamava aos sete ventos pela ressurreição dos Estados da aristocracia esclavagista já extintos, a manutenção dos privilégios hereditários dos aristocratas esclavagistas, bem como a ajuda a que os aristocratas esclavagistas caídos retomassem o poder. Pensava que agindo desta maneira os escravos se tornariam obedientes. Lutando por toda a parte através dos diversos Estados, procurou obter um posto oficial que lhe permitisse realizar o seu sonho de «regresso aos ritos», isto é, restaurar o regime esclavagista dos Tcheu do Oeste, os seus códigos e as suas instituições. Além disso, abriu uma escola privada onde recebia os discípulos na esperança de os tornar «homens virtuosos», «homens de grandes aspirações» e «sábios», que observassem rigorosamente os «ritos dos Tcheu»; esperava que depois de brilhantes estudos eles ocupassem altas funções, podendo deste modo restaurar o regime esclavagista dos Tcheu do Oeste. Como vemos, estas actividades no campo do ensino serviam a política reaccionária dos aristocratas proprietários de escravos. E este objectivo político reaccionário ditou a Confúcio a linha respeitante ao ensino que marcou toda a sua actividade nesse domínio. A alegação

do trotsquista Li Ki pretendendo que Confúcio era o representante da classe ascendente dos proprietários de terras é uma total deformação da história.

Que tipo de homens pretendia Confúcio formar para realizar este objectivo político reaccionário? eram admitidos alunos sem distinção de classe, como pretendem algumas pessoas?

Na sociedade esclavagista, as duas classes diametralmente opostas eram constituídas pelos escravos e proprietários de escravos. Para saber se Confúcio recrutava os alunos indistintamente da sua origem de classe, devemos primeiramente ver se tinha alunos vindos da mais ampla camada da sociedade — os escravos. Ora, sob o regime esclavagista os escravos não eram tratados como seres humanos pelos seus proprietários, mas sim considerados como «instrumentos que sabiam falar» que podiam perseguir, comprar, vender ou matar à sua vontade. As descobertas arqueológicas e os antigos documentos comprovam que, na velha China, os aristocratas proprietários de escravos matavam os escravos aos milhares para os sacrificar em honra dos seus antepassados ou para os enterrar vivos no túmulo a acompanhar os mortos. Como podiam admitir que os escravos recebessem instrução? De facto, o próprio Confúcio não fazia qualquer segredo em excluir os escravos do número dos que pretendia beneficiar com o seu ensino. Partindo do seu apriorismo idealista, Confúcio dividia as pessoas em várias categorias: «Os que possuem um saber inato são de condição superior»; «os que através do estudo adquiriram o saber» vêm a seguir; «depois vêm aqueles que, embora com dificuldades, estudam»; finalmente, os escravos (a arraia-miúda), «que têm dificuldades e não

estudam», são de condição inferior. Além disso, declarava explicitamente que na sociedade havia «no alto a inteligência» e «em baixo a tolice», e que isso era uma coisa inata e imutável. Segundo Confúcio, os escravos, «estúpidos» e «completamente em baixo» na escala social desde o seu nascimento, não necessitavam de qualquer instrução. Repetia também que existiam para obedecer e executar o que lhes fosse ordenado, que não estavam autorizados a colocar questões nem a perguntar o porquê das coisas. Veja-se a posição claramente reaccionária deste aristocrata esclavagista sem vergonha que é Confúcio! Era a sua natureza de classe reaccionária que determinava a sua hostilidade irredutível aos escravos e a sua entrega a esta política obscurantista reaccionária.

Confúcio vangloriava-se de sempre ter dado instrução a quem quer que aparecesse com uma fatia de toucinho fumado. Eis o que demonstra a inteira falsidade da afirmação que Confúcio aceitava os alunos indistintamente da sua origem de classe. Numa sociedade em que cinco escravos não valiam mais do que um cavalo e um novelo de seda, onde não representavam mais do que mercadorias destinadas à troca, privados de qualquer liberdade individual, como podia um escravo ter possibilidade de oferecer a Confúcio fatias de toucinho fumado como propina escolar? Confúcio teve na realidade bastantes alunos — «setenta sábios e três mil discípulos», segundo antigos escritos. E entre estes havia alguns «alunos pobres». Citemos como exemplo Yen Yuan «que viveu numa cabana em ruínas», e Tseng Chen que «ajudou o seu pai a cultivar melões e tinha uma mãe que tecia estofos». Algumas pessoas serviram-se destes exemplos para provar que Confúcio recrutava os seus alunos indis-

tintamente da classe a que pertenciam. Mas, na realidade, os antepassados de Yen Yuan tinham sido durante catorze gerações ministros assistentes do estado de Lu; e Tseng Chen era descendente do príncipe Wu do Estado de Tseng, destruído pelo Estado de Lu. Por aqui se vê que eram ambos oriundos da aristocracia esclavagista deposta. Eram «pobres», quando comparados com os outros proprietários de escravos, ricos e nobres, mas claro que pertenciam ainda à classe dos proprietários de escravos. Partir daí para provar que Confúcio aceitava os alunos sem qualquer distinção de classe, não tem qualquer fundamento.

Entre os seus alunos, havia outros de «baixa» extracção. Jan Yong, por exemplo, era descrito como o filho de um «humilde plebeu», e Tse Kong com um «comerciante». Também havia quem considerasse isso como o testemunho de que Confúcio «admitia alunos sem distinção de classe». Trata-se de um erro. Aos olhos dos aristocratas proprietários de escravos, só os funcionários influentes eram de elevado nascimento, e os que tratavam da agricultura, do artesanato e do comércio eram todos considerados como de «baixa condição». Confúcio dizia de si próprio: «Durante a minha juventude, era de baixa condição e só por isso é que pude exercer inúmeras profissões pouco honrosas» [1]. Confúcio não era um escravo, mas um descendente dos aristocratas proprietários de escravos, caídos. Por «baixa condição», pretendia dizer que não tinha um cargo público e por «profissões pouco honrosas», compreendia as artes e ofícios. Assim, ao considerar o pai de Jan Yong como um simples «humilde plebeu», pretendia simplesmente dizer que não era um funcionário. Quanto a Tse Kong, segundo o **Che Ki** (Memórias históricas) e outras obras, era um comerciante do Estado de Wei, que possuía «um rico equipamento e uma grande fortuna»; era pois um proprietário de escravos que se entregava ao comércio. De qualquer forma, os que fossem considerados como gente de «baixa» condição não podiam ser escravos, porque, na antiga sociedade esclavagista, os escravos não eram considerados como «seres humanos». Eram designados por **min** (isto é, baixo povo) ou por outros termos idênticos, mas nunca por «seres humanos». Assim, quando se pretende que Confúcio «não estabelecia diferença entre nobres e humildes», quer-se quando muito dizer que não estabelecia diferenças entre as pessoas, funcionários ou não, de certas camadas e classes fora dos escravos. É inútil tentar provar a partir daqui que Confúcio recrutava os seus alunos sem distinção de classe.

Ao examinarmos o que Confúcio ensinava aos seus alunos, podemos verificar que ele não praticava o «ensino de todo o povo». Para formar alunos que servissem a aristocracia dos proprietários de escravos, estabeleceu como regra só ensinar os ritos, a música, a poesia, a história da aristocracia esclavagista e, particularmente, os «ritos dos Tcheu». Considerava-se como o depositário dos códigos e das instituições do regime esclavagista, como o que «recebe e transmite as doutrinas dos imperadores Yao e Chuen, segundo o modelo dos reis Wen e Wu». Para ele o mais importante era adquirir o conhecimento dos ritos, sendo inútil aprender outros conhecimentos antes de possuir uma educação sistemática dos códigos e das instituições do regime esclavagista. Quanto ao trabalho produtivo, não merecia grande importância visto que não havia necessidade dele. Quando o seu dis-

cípulo Fan Tche lhe perguntou como trabalhar os campos e cultivar os legumes, Confúcio respondeu-lhe encolerizado: «Não possuo os conhecimentos dum velho agricultor», «Não possuo os conhecimentos dum velho jardineiro». O seu discípulo saíu e ele amaldiçoou-o: «Que homem vulgar, este Fan Tche!» Seria muito estranho que um reaccionário como Confúcio, que era contra a participação dos seus alunos no trabalho produtivo e hostil ao povo trabalhador, pudesse recrutar os seus alunos entre os escravos! O presidente Mao disse: **«O que é o conhecimento? Desde que existe a sociedade de classes que há no mundo duas espécies de conhecimentos: um provém da luta pela produção e o outro da luta de classes»** [2]. A classe dos proprietários de terras e a burguesia criaram o mito de Confúcio que, na realidade, nada tinha de especial: desconhecia o artesanato e não sabia trabalhar os campos nem cultivar os legumes; também não compreendia qual era, no seu tempo, a tendência do desenvolvimento histórico da sociedade; a sua «erudição» não servia para nada, não continha qualquer utilidade para o povo trabalhador. Para este, Confúcio não passava de um simples idiota, de um parasita que «não sabia utilizar nenhum dos seus quatro membros nem reconhecer as cinco principais espécies de cereais», e que, por isso, não tinha qualquer qualidade para ensinar.

O presidente Mao ensinou-nos: **«Toda a cultura (enquanto forma ideológica) é o reflexo da política e da economia de uma determinada sociedade, mas exerce por sua vez uma influência e uma acção consideráveis sobre a política e a economia dessa sociedade; a economia é a base e a política a expressão concentrada da economia. É este o nosso ponto de vista fundamental sobre a relação que**

existe entre a cultura, por um lado, e a política e a economia, pelo outro, bem como a relação entre a política e a economia» [3]. Desde sempre que o ensino serve a política da classe dominante da época. Hoje, como ontem, na China como no estrangeiro, não há nem pode haver um ensino de todo o povo, que esteja acima das classes. As actividades de Confúcio no ensino serviam sob todos os aspectos uma política reaccionária visando a restauração do sistema esclavagista da dinastia dos Tcheu do Oeste, e o próprio Confúcio era à medida exacta um fiel lacaio dos aristocratas proprietários de escravos. E o título de «pedagogo de todo o povo» não passava de uma enganadora fachada sob a qual se pretendeu esconder.

Que espécie de mercadoria é na realidade o «yeu kiao wu lei»?

Há quem diga que ao pregar o **yeu kiao wu lei,** Confúcio pretendia «destruir as barreiras de classe» no campo do ensino. Esta afirmação é completamente absurda.

Na China, a antiga sociedade esclavagista tinha um sistema patriarcal de clan com uma estratificação de classes extremamente rígida. Não só as distinções entre classes e camadas sociais eram muito claras, como também não era permitido aos pensadores, camponeses, artesãos e comerciantes viverem juntos. Os filhos dos pensadores seriam pensadores; os dos cultivadores, cultivadores e os dos artesãos e comerciantes, artesãos e comerciantes. E no seio da própria classe governante, constituída pelos aristocratas proprietários de escravos, as diversas camadas, (monarca, príncipes, ministros, etc.) eram estritamente hereditários,

não havendo outra forma de as atingir. Confúcio, fiel defensor dos «ritos dos Tcheu», preocupava-se muito com o derrubamento do sistema hierárquico esclavagista que, devido «a ofensas feitas aos superiores e a desordens provocadas», aconteceu que na época Tcheuntsieu se criasse uma situação deprimente em que «o rei já não era um rei, o ministro um ministro, o pai um pai e o filho um filho». Como podia, desta maneira, um homem como Confúcio, que se esfalfava na exigência da restauração de uma ordem social em que «o rei era um rei, o ministro um ministro, o pai um pai e o filho um filho», «destruir as barreiras de classe»? É evidente que o **yeu kiao wu lei** de Confúcio não pretendia de forma nenhuma «destruir as barreiras de classe» no ensino, e sim outra coisa diferente.

No **Luen Yu, jen** (em chinês: 人 ser humano ou pessoa) e **min** (em chinês: 民 sujeito ou plebeu) são duas noções geralmente diferentes. **Jen** é um termo genérico que designa os membros das diversas classes e camadas sociais, à excepção dos escravos, sejam os aristocratas proprietários de escravos, os proprietários de escravos em geral, a classe ascendente dos proprietários de terras, os trabalhadores individuais, etc. Enquanto que **min** designa específica e exclusivamente os escravos. Paralelamente, os dois caracteres **huei** (em chinês: 誨 ensino ou instrução) e **kiao** (em chinês: 教 treino ou doutrinação) caracterizam diferentes noções.

Há cinco passagens no **Luen Yu** em que Confúcio aplica o termo **huei:**

1. Yeu, queres que te ensine **(huei)** o que é a consciência? Saber que se sabe o que se sabe, e saber que não se sabe o que não se sabe, eis a verdadeira consciência [4].

2. Adquirir silenciosamente os conhecimentos, aprender sem nunca demonstrar saciedade, ensinar **(huei)** sempre sem fadiga. Possuo eu estes três méritos [5] ?

3. Sempre que alguém por sua livre vontade veio à minha escola e me trouxe fatias de carne seca, nunca recusei ministrar-lhe o meu ensino **(huei)** [6].

4. Como poderia eu comparar-me a um homem sábio ou inteiramente virtuoso? Tudo o que se pode dizer de mim, é que me esforço por cultivar a virtude sem nunca desanimar e por ensinar **(huei)** os outros sem me fatigar [7].

5. Se amamos alguém, podemos deixar de o tratar severamente? Se somos leais para com uma pessoa, podemos deixar de dispensar-lhe o nosso ensino **(huei)** [8]?

Nas cinco passagens aqui transcritas, pode ler-se nas entrelinhas que a palavra **huei,** implicando o sentido de ensinar, está ligada à noção **jen,** que não compreende os escravos. Eram os **jen** quem beneficiava do ensino. Recebiam-no de livre vontade e não constrangidos, com a única condição de pagarem as suas taxas escolares. É por isso que o que Confúcio entendia por **huei** equivale imediatamente ao termo «ensinar»; por outras palavras, o ensino era dado aos membros de todas as classes e camadas sociais, exceptuando os escravos.

Há sete passagens no **Luen Yu** em que Confúcio aplica o termo **kiao:**

1. Ki Kang Tse perguntou: «O que é necessário fazer para que o povo seja respeitador e leal, para o incitar a cultivar a virtude?» O Mestre respondeu: Tende uma atitude grave perante ele e será respeitador; tende piedade filiar e comiseração e será leal; entregai cargos a homens virtuosos e doutri-

nai **(kiao)** os que não podem adquirir a virtude por si mesmos, e dessa maneira ele será incitado à virtude [9].

2. Se um homem virtuoso doutrinasse **(kiao)** o povo durante sete anos, poder-se-ia em seguida ter soldados para a guerra [10].

3. Conduzir o povo à guerra sem o treinar **(kiao)** é levá-lo para a derrota [11].

4. O Mestre foi ao Estado de Wei, sendo o seu carro conduzido por Jan Yeau. O Mestre observou: «Como são numerosos os habitantes!» Jan Yeau disse: «Uma vez que são numerosos, o que é preciso fazer por eles?» O Mestre disse: «Torná-los ricos!» Jan Yeau replicou: «Quando forem ricos o que é preciso fazer ainda por tles?» O Mestre respondeu: «Doutriná-los **(kiao)**» [12].

5. Condenar o povo à morte sem o doutrinar **(kiao)**, é uma crueldade [13].

6. **Yeu kiao wu lei** [14] (o sentido da fórmula será analisado detalhadamente mais adiante).

7. O Mestre dava instrução **(kiao)** sobre quatro questões: as cartas, a ética, a lealdade e a fidelidade [15].

As primeiras seis passagens acima citadas são as próprias palavras de Confúcio, enquanto que a última passagem é uma referência geral feita pelos discípulos de Confúcio sobre as matérias que este ensinava; é por isso que os termos empregues na última passagem são diferentes dos de Confúcio. Das primeiras cinco passagens, que citam as próprias palavras de Confúcio, podemos ver que a palavra **kiao** se emprega em relação a **min** (plebe, povo, que tinha na altura o único significado de escravos) que constitui o seu objecto. Aqui, o conteúdo de **kiao** é o treino militar e a doutrinação ideológica. É o **jen** quem dá este «treino», enquanto o **min**

o recebe; a relação entre eles é a relação entre governante e governado. O «treino» é obrigatório, incondicional, e não voluntário. O que Confúcio entende por **kiao** é a doutrinação dos escravos, e isso nada tem a ver com o **huei,** termo utilizado por Confúcio para designar a instrução.

Na fórmula **yeu kiao wu lei,** utiliza-se explicitamente o termo **kiao,** que significa treino militar e doutrinação ideológica forçados dos escravos. Seria um erro confundi-lo com o termo **huei,** empregue por Confúcio, que significa instrução dada às diferentes classes e camadas sociais não escravizadas. A palavra **yeu** (em chinês: 有 primeira palavra da fórmula) era, antigamente, indiferentemente empregue com outras duas palavras que significam «região» (em chinês: 囿 ou 域. A palavra **lei** (em chinês: 类 a última palavra da fórmula) refere-se aos diferentes clans. **Wu lei** também não significa «sem distinção de classe» ou «sem distinção de origem familiar», mas «sem distinção de clan».

Por conseguinte, Confúcio queria designar por **yeu kiao wu lei** simplesmente a doutrinação forçada dos escravos, sem distinção de clan, e organizando-os segundo as diferentes regiões onde se encontrassem. Não se tratava, neste caso, de ensinar aos alunos «como destruir as barreiras de classe». Na época Tchuentsieu, os escravos revoltavam-se incessantemente, e as guerras entre os proprietários de escravos eram frequentes. O sistema clan-patriarcal da sociedade esclavagista caminhava para a ruína total. Os aristocratas dos diferentes clans e famílias misturavam-se, tal como os seus escravos. Assim, os governantes já não podiam exercer o seu poder na base do clan, como aconteceu na dinastia dos Tcheu do Oeste, e vi-

ram-se obrigados a exercê-lo na base da região. Num principado da época, havia altos dignitários que pertenciam às diversas famílias, que dispunham de **min** (escravos) e de soldados, e que constituíam um grande perigo para a «casa principesca». Então, Confúcio introduziu a fórmula **yeu kiao wu lei**, ou seja, propôs doutrinar à força os escravos segundo a região a que pertenciam e sem distinção de clan, o que permitia, por um lado, enfraquecer o poder dos «altos dignitários», principalmente o poder da classe em ascenção dos proprietários de terras feudais, a fim de proteger os interesses da «casa principesca», ou seja, a classe governante dos proprietários de escravos, e por outro, o que é ainda mais importante, reforçar o controlo sobre os escravos e impedi-los de se revoltarem. Deste modo, como poderíamos interpretar a fórmula **yeu kiao wu lei** no sentido de ensino que teria «destruído as barreiras de classe» ou de «generalização do ensino»?

Efectivamente, não foi dada nenhuma interpretação da fórmula de Confúcio **yeu kiao wu lei** antes da dinastia dos Ts'in (221 - 207 a.C.). Só durante a dinastia dos Han de Leste (25 - 220) é que Ma Jong interpretou esta fórmula no seguinte sentido: «Os homens devem beneficiar do ensino sem distinção de categorias» [16]. Durante as dinastias do Norte e do Sul (420 - 589), Huang Kan deu uma outra explicação declarando que «enquanto os homens estiverem divididos em nobres e humildes, convém ministrar a todos uma instrução» [17]. Desde então, surgiram interpretações falaciosas e, em função das suas necessidades políticas, os ideólogos da classe dos proprietários de terras feudais das diferentes dinastias deram uma explicação segundo a qual não é preciso estabelecer diferenças entre os nobres e os humildes, entre os ricos e os pobres, no campo do ensino.

De qualquer maneira, a fórmula de Confúcio **yeu kiao wu lei** nada tem a ver com as suas reais actividades no domínio do ensino, e de modo algum a podemos empregar para defender o argumento de que Confúcio queria «destruir as barreiras de classe».

Para quê fazer passar Confúcio por «pedagogo de todo o povo»?

Lénine dizia: **«O ensino 'apolítico' ou 'não político' é uma hipocrisia burguesa destinada a enganar as massas que, em 99 %, se encontram oprimidas pelo domínio da Igreja, da propriedade privada, etc.»** [18]. O ensino da burguesia coloca sempre em primeiro plano a política burguesa. As suas escolas formam quem a serve. O objectivo da sua «instrução universal obrigatória» é formar os escravos do capital. A burguesia nunca teve a mínima intenção de realizar um «ensino de todo o povo», sem distinção de classe. Contudo, para enganar as massas, esconde as suas verdadeiras intenções e proclama a «igualdade de todos perante o ensino».

A burguesia chinesa é tão hipócrita como a burguesia ocidental, e a única diferença entre elas neste domínio, é que o ensino acima das classes que a burguesia chinesa pretendia instaurar tinha um colorido mais ou menos chinês. O Movimento de 4 de Maio que estalou em 1919, caracterizou-se por uma consequente e intransigente luta contra o imperialismo e o feudalismo. Essa revolução cultural foi uma luta inflexível contra a cultura feudal.

Sob a bandeira da luta contra a antiga moral e a antiga literatura e pela promoção duma nova moral e duma nova literatura, e sob a palavra de ordem «Abaixo Confúcio e a sua mercadoria!» e a rejeição do culto de Confúcio e do estudo dos cânones confucianos, o movimento reduziu a nada o prestígio de Confúcio, «sábio» da sociedade feudal, desempenhando assim um importante papel na história.

Os intelectuais burgueses tomaram parte no Movimento de 4 de Maio, constituindo a sua ala direita. Porém, após este movimento, a maior parte deles colocaram-se do lado da reacção. Depois de ter desencadeado o golpe de Estado contra-revolucionário de 12 de Abril de 1927, Tchiang Kai-chek dirigiu-se rapidamente a Kiufu, distrito da província de Chantong, para, ao cheiro do incenso, se entregar no Templo de Confúcio. Depois, deu à escória feudal confucionista um lugar importante no seu programa de ensino feudal, comprador e fascista. Respondendo às necessidades da dinastia tchiangkaichekista, intelectuais e sábios burgueses recorreram também à tese burguesa ocidental sobre o ensino acima das classes, à qual impuseram a marca de fabrico da «Escola confuciana», com o objectivo de desencadear uma contracorrente reaccionária baseada na renovação do culto de Confúcio. Passou então a ouvir-se dizer, por exemplo, que Confúcio «recrutava muitos alunos sem se preocupar com a sua origem familiar... dava-lhes os diferentes cursos indiscriminadamente e ajudava-os a estudar os clássicos de valor. Isto constituía uma importante emancipação».

Estas frases fizeram a sua época durante um certo tempo. E o anticomunista kuomintanguista Tchen Po-ta, na esteira dos intelectuais e sábios

burgueses, não se poupou a qualquer esforço para provar que o **yeu kiao wu lei,** praticado por Confúcio, era uma «realização única» que devia valer-lhe «grandes elogios na história da cultura chinesa». Foi deste modo que Confúcio apareceu aureolado de «pedagogo de todo o povo». Mas os factos demonstraram que este «pedagogo de todo o povo» tinha sido modelado à medida das necessidades da ditadura feudal, compradora e fascista dos reaccionários do Kuomintang. Lu Sin tinha razão ao afirmar: «Na China, as autoridades colocam Confúcio nos píncaros, fazendo dele o sábio de quem está no poder, ou de quem por ele ambiciona, um sábio que nada tem a ver com o comum dos mortais» [19].

Liu Chao-chi e Lin Piao, agentes da classe dos latifundiários e da burguesia no seio do Partido, demonstraram sempre grande zelo na divulgação das «doutrinas de Confúcio-Mêncio». Depois da Libertação, em 1949, retomaram a contracorrente reaccionária do culto de Confúcio. Em 1962, Liu Chao-chi e a sua clique, que se entregavam fervorosamente a actividades contra-revolucionárias de restauração, ressuscitaram a farsa da «peregrinação ao templo de Confúcio» em Kiufu, na província de Chantong, e organizaram um «Colóquio sobre Confúcio», apelando assim ao seu espectro para derrubar a ditadura do proletariado e restaurar o capitalismo. Procedendo assim, clamavam por toda a parte que «Confúcio praticava o **yeu kiao wu lei**», que dispensava aos seus alunos um ensino que tinha «destruído as barreiras de classe», que tinha levado a cabo a «generalização do ensino, etc.». Enquanto o presidente Mao Tsé-tung e as massas revolucionárias rejeitavam resolutamente esta contracorrente, Lu Ting-yi, agente de Liu

Chao-chi nos meios culturais e do ensino, continuava a afirmar abertamente: «A fórmula **yeu kiao wu lei** é justa? Afirmo que sim. Devemos continuar a seguir esta fórmula!».

Também o arrivista e conspirador burguês Lin Piao, quando na sombra maquinou a sua conspiração contra-revolucionária com vista a usurpar a direcção do Partido e o poder de Estado, se rojou aos pés de Confúcio, utilizando a fórmula confuciana «moderar-se e regressar aos ritos» como divisa pessoal, e adoptando a palavra de ordem confuciana de Tchiang Kai-chek «o êxito ou a morte pela preservação da virtude», para manifestar a sua determinação contra-revolucionária.

A realidade da luta de classes desde o advento da nova China, mostrou que o culto de Confúcio e a luta contra este constituíam uma manifestação da luta pela restauração e contra a restauração no plano ideológico. Esforçando-se por apresentá-lo como «pedagogo de todo o povo» e pregando o **yeu kiao wu lei,** Liu Chao-chi, Lin Piao e toda a sua canalha procuravam dar um fundamento teórico à sua linha revisionista nas questões do ensino, rejeitar a natureza de classe do ensino proletário, transformar as nossas escolas em estabelecimentos destinados à formação dos continuadores da burguesia e, logo, perpetuar o monopólio da classe dos proprietários de terras e da burguesia na cultura e no ensino, com o objectivo final da destruição da ditadura do proletariado e da restauração do capitalismo. Contudo, o espectro de Confúcio não impediu todos os reaccionários chineses do passado de encontrarem a sua própria ruína, nem pôde salvar Liu Chao-chi e Lin Piao. A Grande Revolução Cultural Proletária e o actual movimento de crítica contra Lin Piao e Confúcio atiraram-nos, a eles e à

pastilha confuciana por eles venerada, para o caixote do lixo da História.

Neste momento, a revolução proletária no ensino desenvolve-se vigorosa e profundamente. O antigo sistema burguês, revisionista, neste domínio, encaminha-se para o seu afundamento total, ao passo que se efectiva o novo sistema proletário. Mas toda a coisa nova esbarra inevitavelmente no seu trajecto com uma feroz resistência das antigas ideias, tradições e hábitos. O pensamento reaccionário de Confúcio continua a exercer a sua influência e a burguesia não se poupa a esforços para reencontrar o terreno já perdido. K. Marx dizia: **«O caduco procura sempre reconstituir-se e manter-se no seio da nova forma»** [20]. A luta entre as duas linhas e as duas ideologias prossegue relativamente aos critérios e aos métodos a adoptar no recrutamento dos estudantes, relativamente ao programa e aos métodos de ensino, ao sistema de exames, etc. É a continuação, nas novas condições, da luta entre as duas linhas possíveis: praticar um ensino ao serviço da política proletária ou um ensino burguês. Devemos aplicar consequentemente o espírito dos documentos do X Congresso do Partido e prestar uma particular atenção à luta ao nivel da superstrutura, incluindo as diferentes esferas da cultura. Devemos transformar tudo o que na superstrutura não corresponda à base económica, impulsionar a crítica da linha revisionista em matéria de ensino e eliminar completamente a influência das ideias reaccionárias de Confúcio. Devemo-nos ater ao princípio: **A educação deve estar ao serviço da política**

do proletariado e ser combinada com o trabalho produtivo; devemos formar milhões e milhões de continuadores da obra revolucionária do proletariado, a fim de trabalharmos para a consolidação da ditadura do proletariado e a edificação socialista.

NOTAS

[1] **Luen Yu.**
[2] «Por um estilo de trabalho correcto no Partido», **Obras Escolhidas de Mao Tsé-tung,** tomo III.
[3] «A Democracia Nova», **Obras Escolhidas de Mao Tsé-tung,** tomo II.
[4] «Wei Tcheng».
[5] «Chu Eul».
[6] «Chu Eul».
[7] **Ibidem.**
[8] «Hsien Wen».
[9] «Wei Tcheng».
[10] «Tse Lu».
[11] **Ibidem.**
[12] **Ibidem.**
[13] «Yao Yué».
[14] «Wei Ling Kong».
[15] «Chu Eul».
[16] **Recolha de notas sobre o «Luen Yu».**
[17] **Notas explicativas sobre o «Luen Yu».**
[18] «Discursos na Conferência da Rússia das direcções do ensino político junto das secções de província e de distrito da instrução pública», **Obras,** tomo XXXI.
[19] «Confúcio na China moderna».
[20] «K. Marx a F. Bolte, 23 de Novembro de 1871» (ver K. Marx e F. Engels: **Obras Escolhidas** em dois volumes, tomo II).

Feng Yeu-lan (67)

A minha crítica a Confúcio e a minha autocrítica da minha veneração de Confúcio

A partir do Movimento de 4 de Maio de 1919, combater ou defender «Confúcio e a sua mercadoria» tornou-se um dos aspectos mais importantes da luta ideológica entre as duas classes sociais e as duas linhas políticas. Antes da Grande Revolução Cultural defendi sempre «Confúcio e a sua mercadoria». Agindo assim, servi os latifundiários, a alta burguesia e os reaccionários do Kuomintang de antes da Libertação e, consequentemente, a linha revisionista contra-revolucionária de Liu Chao-chi, Lin Piao e de outros escroques políticos.

Só tomei consciência disso com a Grande Revolução Cultural. A minha presente crítica de Confúcio é simultaneamente uma autocrítica das minhas ideias e actos quando defendia «Confúcio e a sua mercadoria».

As ideias de Confúcio revestem inúmeros aspectos. Começarei por examinar a sua tese do «governo pela virtude».

Confúcio dizia: «Se governardes em nome da virtude, podereis ser comparado à estrela polar, que, mantendo-se no seu lugar, vê girar à sua volta todos os outros astros» [2]. Dizia ainda: «Se governardes em nome da lei e mantiverdes a ordem através de sanções, o povo abster-se-á de cometer más acções, mas estas não o envergonharão; se governardes em nome da virtude e mantiverdes a ordem através dos ritos, o povo não só se absterá de cometer más acções, como as considerará vergonhosas» [3]. Tais são os propósitos explícitos de Confúcio sobre o «governo pela virtude».

Passei por três etapas diferentes para compreender e julgar o sentido destas ideias.

Em 1958, por ocasião dum dos meus cursos sob o título «O problema da herança do património filosófico chinês», propus o emprego do «método da herança abstracta» extraído da filosofia chinesa, em oposição ao método marxista-leninista da análise de classes. Era o método que sempre tinha seguido no ensino da história da filosofia chinesa. Segundo este método, só se tinha em atenção o sentido superficial, literal da uma frase; não se tinha em conta o seu sentido real e, particularmente, o seu conteúdo de classe. Por exemplo, na antiga edição da minha obra **História da filosofia chinesa,** interpretava a «virtude» de que falava Confúcio como sendo as qualidades morais do indivíduo, e os «ritos» como convenções sociais, aí incluindo os usos e costumes, bem como as instituições políticas e sociais. Assim, a minha explicação de «governar em nome da virtude» acabava por elevar as qualidades morais do povo, e «manter a ordem através dos ritos» significava a necessidade do uso das convenções sociais para controlar mais estreitamente o comportamento do indivíduo, a necessidade de criar usos e costumes, formar uma opinião pública que fizesse com que o povo tivesse vergonha de agir de forma imoral ou ilegal, o que o conduziria muito naturalmente ao respeito da lei. Pensava que ao preconizar estes métodos, Confúcio pretendia elevar as qualidades morais do povo e reforçar a pressão da sociedade contra as atitudes erradas, que esta maneira de governar era bastante melhor que o recurso às interdições e às sanções que obrigariam o povo a não ousar infringir a lei. Pensava que esta era a forma pela qual Confúcio manifestava o seu respeito pelo «Homem».

Procedendo assim, dei uma explicação literal, um sentido abstracto à «virtude» e aos «ritos» exaltados por Confúcio, e todos os que o glorificam utilizam essencialmente o mesmo método que resulta em escamotear o conteúdo de classe das diversas ideologias da história filosófica, destruir a linha de demarcação na luta de classes da época e deformar a lei do desenvolvimento na história da filosofia. Não se trata de uma simples questão de metodologia; é, em última análise, uma questão de posição de classe, a questão de saber de que lado me coloco na luta entre as duas classes e as duas linhas no momento das minhas afirmações.

Antes da Grande Revolução Cultural, embora tenha formulado algumas críticas superficiais ao método da herança abstracta, a minha posição era sempre a das classes exploradoras. Também ao redigir a minha **História revista da filosofia chinesa,** e sobretudo ao falar de Confúcio, continuei a utilizar o mesmo método.

Pouco a pouco, durante a Grande Revolução Cultural, acabei por aprender este ensinamento de Lénine: **«A verdade é sempre concreta»** [4]. A «virtude» e os «ritos» de que falava Confúcio tinham

o seu conteúdo concreto e, o que é particularmente importante, um conteúdo de classe. Vejamos as qualidades morais, por exemplo. Cada classe recomenda as suas, que têm o seu próprio conteúdo de classe. Aquelas que o proletariado preconiza consistem em servir o povo, em derrubar todas as classes exploradoras e construir as sociedades socialista e comunista. No entanto, aos olhos das classes exploradoras, estas qualidades aparecem como «ofender os superiores e causar perturbações», constituindo os mais condenáveis crimes. Também as convenções sociais variam segundo as classes. A revolução proletária propõe-se justamente abolir as convenções sociais das classes exploradoras para estabelecer as do proletariado.

Só depois de ter compreendido isto me apercebi que os meios preconizados por Confúcio, como o de «governar em nome da virtude», só visavam esmorecer cada vez mais a combatividade do povo trabalhador e continuar sempre a enganá-lo, de forma que não tivesse nem coragem, nem a simples intenção de lutar. O objectivo era, portanto, retirar-lhe qualquer possibilidade de «ofender os superiores e causar perturbações».

Lénine dizia: **«Todas as classes opressoras têm necessidade, para salvaguardar a sua dominação, de duas funções sociais: a do algoz e a do sacerdote. O algoz deve reprimir o protesto e a revolta dos oprimidos. O sacerdote deve consolá-los, traçar-lhes as perspectivas (é particularmente cómodo fazê-lo, logo que não se garanta a sua «realização»...) com o adoçar das infelicidades e sacrifícios para manter a dominação de classe e, do mesmo modo, fazer-lhes aceitar essa dominação, desviá-los da acção revolucionária, procurar destruir o seu estado de espírito revolucionário e quebrar a sua energia revolucionária»** [5]. Por outras palavras, estas duas funções significam, uma perseguir e reprimir, a outra adormecer e enganar. «Governar em nome da lei» e «governar em nome da virtude», estes dois processos de dominar o povo são precisamente as duas funções sociais de que falava Lénine. Confúcio, que propunha estes conselhos aos governantes da sua época, recomendava como mais eficaz a função do padre que a do algoz. Num certo sentido e em certas condições, a função do padre era efectivamente mais pérfida que a do algoz.

Mas tudo isso não impedia Confúcio de encontrar as indispensáveis «sanções». Quando o Estado de Tcheng reprimiu pelas armas os «bandidos» e «mataram-nos todos», Confúcio declarou: «Certo! Se vos mostrais indulgentes para com o povo, este, votar-vos-á ao desprezo. É pois severidade o que lhe faz falta». Quando Confúcio se tornou primeiro-ministro interino do Estado de Lu, mandou executar Chaotcheng Mao, reformador hostil ao regime esclavagista.

Os confucianos da dinastia dos Han (206 a.C.-220 d.C.) defendiam que «os ritos, a música, as leis e as sanções» eram quatro coisas indispensáveis para o exercício do poder sobre o povo e o consolidar da dominação feudal, e que todas elas convergiam para um mesmo objectivo; governar o povo. Diziam ainda: «Se os ritos, a música, as leis e as sanções não fossem violados, e fossem aplicados sem entraves, seria a Via real [6]. Por outras palavras, a função do algoz e a do sacerdote são ambas indispensáveis.

O actual movimento de crítica a Lin Piao e Confúcio permitiu-me conhecer melhor Confúcio.

Agora penso que a crítica, tal como a apliquei mais acima, também se aplica aos filósofos feudais posteriores a Confúcio. Todavia, esta crítica não desbravou suficientemente as particularidades da doutrina confuciana. É preciso aprofundá-la.

Confúcio rotulou o seu discípulo Fan Siu de «homem vulgar», quando este lhe exprimiu o desejo de aprender a trabalhar a terra e a cultivar legumes. «Fan Siu é, na verdade, um homem vulgar!, disse Confúcio. Se os superiores respeitarem os ritos, o povo não ousará mostrar-se irreverente. Se respeitarem a justiça, o povo não ousará desobedecer. Se respeitarem a lealdade, o povo não ousará esconder o que lhe vai na alma. Enfim, se manifestarem tais sentimentos, as pessoas comuns acorrerão a eles de todos os lados, trazendo os seus filhos às costas. Para que necessitam de aprender a cultivar a terra?» [7].

Assim, na passagem anterior, Confúcio faz realçar claramente o antagonismo das duas classes da sociedade da sua época. A uma das classes, denomina por classe dos «homens superiores» (termo que então significava «senhores»), ou «os de cima» (quer dizer, os governantes, os opressores), que não cultivavam a terra (não trabalhavam mas exploravam o trabalho de outrem). À outra classe, que se opõe a esta, Confúcio denomina por classe dos «homens vulgares», «os de baixo», «os da plebe», «as pessoas simples» (quer dizer, os governados, os oprimidos), que cultivavam a terra (ou seja, o povo trabalhador explorado).

Na mesma passagem, Confúcio declara que se «os de cima respeitarem os ritos», é para que «o povo não ouse mostrar-se irreverente»; Se «respeitarem a justiça», é para que «o povo não ouse desobedecer»; se «respeitarem a lealdade», é para que «o povo não ouse esconder o que lhe vai na alma». Assim, o respeito pelos ritos, pela justiça e pela lealdade era, segundo Confúcio, o dever dos «de cima», cujo único objectivo era governar o povo. Confúcio defendia que se os «de cima» adoptassem estas atitudes, poderiam influenciar o povo, que lhes testemunharia respeito, lhes obedeceria e trabalharia submissamente. Confúcio dizia: «A relação entre os homens superiores e os vulgares é como a relação entre o vento e as ervas. Quando o vento sopra, as ervas curvam-se» [8]. A ideia de Confúcio era a seguinte: Se os «homens superiores» soprassem um «vento de moralidade», as «ervas», quer dizer, os «homens vulgares», «curvar-se-iam». Eis o que na verdade significava «governar em nome da virtude».

Na passagem acima citada, o emprego por três vezes do termo «não ouse», em relação ao povo, patenteia completamente o aspecto feroz dos «homens superiores».

Segundo Confúcio, a «benevolência» era a qualidade moral mais sublime. Podemos encontrar no **Luen Yu** muitas das suas teses sobre a «benevolência», com diferentes espécies de sentido. Eis alguns dos exemplos mais evidentes.

I — «Interrogado sobre a benevolência por Yen Yuan, o Mestre disse: 'Ser moderado e regressar aos ritos, eis em que consiste a benevolência. Quando o conseguirmos, nos céus, tudo se inclinará perante a benevolência'» [9].

II — «Interrogado sobre a benevolência por Tchong Kong, o Mestre disse: 'Fora de casa, deveis exercer as vossas funções com a mesma seriedade com que recebeis um hóspede distinto e tratar com as pessoas com a mesma solenidade com que assistis a uma importante cerimónia. Não façais

aos outros o que não gostaríeis que vos fizessem a vós'» [10].

III — «Interrogado sobre a benevolência por Fan Tche, o Mestre disse: 'É o amor dos homens'» [11].

IV — «Tse Tchang interrogou Confúcio sobre a benevolência. Confúcio disse: 'Atingirá a benevolência quem reunir em si as cinco qualidades morais e as souber pôr em prática em qualquer lugar'. Tse Tchang pediu-lhe que as inumerasse. 'São a dignidade, a generos'dade, a sinceridade, a diligência e a beneficência, disse Confúcio. A dignidade livra-vos da humilhação, a generosidade conquista as almas, a sinceridade traz a confiança, a diligência permite as grandes realizações e a beneficência torna as pessoas prestáveis'» [12].

Verifica-se nas passagens I, II e IV que a «benevolência de que falava Confúcio se referia principalmente aos «homens superiores». Dizia que se um homem se souber «moderar e regressar aos ritos», nos céus, tudo se inclinará perante este homem cheio de «benevolência».

Trata-se, evidentemente, de um homem que ocupa uma posição política bastante elevada. De qualquer forma, um «homem vulgar» nunca verá o mundo inclinar-se perante si.

Na passagem II, o preceito segundo o qual se devem tratar as pessoas com a mesma solenidade com que se assiste a uma importante cerimónia, refere-se evidentemente também às personalidades que ocupam uma elevada posição política. Os «homens vulgares», que constituem o «povo», não se encontram à altura de «tratar» as pessoas, porque são «tratados» pelos outros.

Na passagem IV, Confúcio diz que a generosidade conquista as almas e que a beneficência torna as pessoas prestáveis. Ao dizer isto, Confúcio pensava ainda nas personalidades altamente colocadas, porque a questão não se põe para os «homens vulgares», que constituem o «povo» e que não têm possibilidade de «conquistar» as pessoas. Não estão qualificados para «tratar» os outros, mas são eles próprios «tratados» pelos outros.

A explicação da «generosidade» e da «beneficência» dada por Confúcio mostra bem que o «amor dos homens» que ele pregava, consistia, quando muito, na concessão de pequenos favores ao povo trabalhador a fim de ganhar o seu apoio e de o fazer obedecer mais facilmente.

Por aqui se deduz que a «benevolência» tão recomendada por Confúcio era uma qualidade moral própria dos «homens superiores»; os «homens vulgares» não a podiam possuir. Dizia explicitamente: «Há 'homens superiores' que podem ser desprovidos de 'benevolência', mas nunca um 'homem vulgar' poderá possuir essa qualidade» [13]. E: «Deve-se proceder de forma que o povo aja sem compreender» [14]. «O estudo dos princípios [ideologia dos «homens superiores»] tem por objectivo cultivar nos 'homens superiores' o amor dos homens [conceder pequenos favores ao povo trabalhador], e nos 'homens inferiores' a sua disponibilidade para servir» [15]. Estas palavras de Confúcio mostram claramente o conteúdo de classe da «benevolência» por ele pregada.

Assim, não só a «benevolência» mas também as outras qualidades morais de que falava Confúcio, eram, por assim dizer, atributos exclusivos dos «homens superiores». É o caso do preceito: «Não façais aos outros o que não gostaríeis que vos fizessem a vós», retirado da passagem II. Trata-se de uma espécie de «contrato» entre «homens superiores».

Do que atrás se disse, vê-se que, por «homens superiores», Confúcio entendia precisamente os aristocratas proprietários de escravos, visto que a atitude de que Confúcio falava dos «homens superiores» em relação aos «homens vulgares», é justamente a dos proprietários de escravos em relação aos escravos, e as relações entre «homens superiores» e «homens vulgares» são exactamente as dos proprietários de escravos e as dos escravos. Os escravos, na sociedade esclavagista, eram unicamente considerados como instrumentos de produção. Aos olhos dos seus donos, nada tinham a ver com a virtude. A sua única virtude — se admitirmos que a podem ter — é a obediência às ordens dos seus donos. As ideias de Confúcio reflectiam estas relações de produção. No Ocidente, Platão, filósofo representante dos proprietários de escravos, possuía ideias semelhantes.

Sobre este ponto particular relativo à «virtude», os filósofos da classe feudal dos latifundiários apregoavam por vezes uma opinião um pouco diferente da dos filósofos da classe dos proprietários de escravos. Assim, Wang Yang-ming, ideólogo da classe dos latifundiários, dizia: «Em toda a parte há sábios», e «cada um tem uma consciência». Mas, concedendo na aparência que cada um possuía uma consciência, era na realidade da opinião de que uma profunda diferença separava o sábio do comum dos mortais. Só os membros da classe dominante tinham a possibilidade de alcançar o saber, qualidade suprema recusada ao povo trabalhador. As suas asserções neste sentido só serviam para enganar e adormecer ainda mais o povo trabalhador. No entanto, são diferentes das formuladas pelos filósofos da classe dos proprietários de escravos. A origem disso encontra-se na diferença existente entre as relações de produção da sociedade esclavagista e as da sociedade feudal. Os filósofos da burguesia falam de «liberdade, igualdade e fraternidade». Também isso se destina a enganar e a adormecer o mais possível o povo trabalhador. Mas os termos empregues pelos filósofos da burguesia e os da classe feudal dos latifundiários são diferentes. Esta diferença reflecte igualmente as diferenças das relações de produção. Antigamente, havia pessoas, nas quais me incluo, que, sempre que falavam de «benevolência» pregada por Confúcio, pensavam que a doutrina de Confúcio também continha as ideias de «igualdade e de fraternidade» e que este filósofo havia descoberto o «Homem». Se acreditarmos neles, um filósofo pode descobrir certas ideias fora das relações de produção da sua época. Isso é absolutamente impossível e ressalta de uma concepção idealista, não materialista, da história.

Nos finais da época Tchuentsieu (770 - 476 a.C.), a sociedade esclavagista encontrava-se em total desmoronamento. Os proprietários de escravos estavam naturalmente em plena decadência; encontraram o seu filósofo na pessoa de Confúcio, cujo pensamento, tal como foi exposto nas anteriores passagens, servia precisamente os seus interesses.

No **Luen Yu** (no capítulo «Yao Yué»), Confúcio fazia o elogio do rei Wu dos Tcheu do Oeste (aproximadamente séc. XI - 770 a.C.) que tinha sabido «fazer renascer os Estados extintos, restabelecer nos seus privilégios hereditários as famílias nobres caídas, recolocar em altas funções os que tinham entrado na penumbra». O que, claramente, significa: fazer renascer os Estados esclavagistas extintos, reerguer no plano político as famílias de

aristocratas proprietários de escravos que já tinham perdido os seus privilégios hereditários, dar de novo postos aos aristocratas proprietários de escravos que se tinham tornado plebeus. Era uma parte do programa político de Confúcio para restaurar completamente a antiga ordem esclavagista da dinastia dos Tcheu do Oeste.

Não vou efectuar uma crítica completa da atitude política de Confúcio e das suas ideias relativas aos diferentes domínios; não adiantarei senão alguns exemplos que me venham à memória para completar as críticas feitas por certos camaradas nos últimos tempos.

Anteriormente, tinha interpretado «o amor dos homens» pregado por Confúcio no sentido de amor de todos os homens. Na realidade, segundo o que acima se disse, é impossível que Confúcio tenha falado do «homem superior» como tendo o amor de todos os homens. O amor de que fala Confúcio só podia, com efeito, ser dirigido a um punhado de aristocratas proprietários de escravos. Se disse que era necessário «transbordar de amor por todos os homens» [16], só podia pensar nos homens superiores do seu princípio: «a generosidade conquista as almas». A palavra «todos» foi acrescentada por mim; Confúcio nunca tinha dito que o «amor dos homens» significaria o «amor de todos os homens», nem que a palavra «homens» abrangeria todos os seres humanos. Segundo a passagem IV acima citada, o «amor dos homens» de Confúcio significaria que era necessário conceder alguns pequenos favores ao povo trabalhador.

Mas porquê conceder pequenos favores? Porque no fim da época Tchuentsieu o regime esclavagista estava em declínio e os proprietários de escravos perdiam o controlo sobre os escravos que

se revoltavam ou fugiam. Para acalmar a resistência dos escravos, limitar os casos de deserção e disputar a mão-de-obra à classe dos proprietários de terras, os proprietários de escravos viam-se forçados a conceder pequenos favores aos seus escravos. O pensamento confuciano reflectia justamente esta situação na luta de classes desta época.

Lénine dizia, citando as palavras de Feuerbach: **«... Aquele que consola o escravo em vez de o incitar à revolta contra a escravatura, limita-se a ajudar os esclavagistas»** [17]. Este juízo aplica-se também perfeitamente a Confúcio.

Na sociedade feudal, depois da dinastia dos Han, Confúcio tornou-se o «grande mestre» do pensamento feudal. Mais tarde, Yuan Che-kai [18], Tchiang Kai-chek, bem como Liu Chao-chi, Lin Piao e C.ª veneraram Confúcio. Este facto deve-se a que consideravam que a exploração e a opressão eram justificadas, ao contrário da rebelião.

No templo de Confúcio em Kiufu, província de Chantong, encontram-se inúmeras estelas com inscrições das honras concedidas a Confúcio, a título póstumo, pelos imperadores de diversas dinastias. Uma delas, que data da dinastia dos Yuan (1271-1368), contém um breve elogio dos seus «feitos» a favor da classe dominante feudal, os quais constituíam de facto crimes contra o povo trabalhador. Para este, a inscrição constitui uma denúncia sumária dos crimes cometidos por Confúcio. A inscrição começa nos seguintes termos: «Os sábios anteriores a Confúcio não teriam sido conhecidos se Confúcio não tivesse existido. De igual modo, se Confúcio não tivesse existido, os sábios posteriores a Confúcio, não teriam nada por onde se guiar». E conclui: «E eis que as relações de afecto entre o pai e o filho, as relações de justiça entre o sobe-

rano e os seus súbditos, repousarão sempre no respeito dos ensinamentos sagrados. Por imensos que sejam o céu e a terra, por brilhantes que sejam o sol e a lua, nenhum deles esgotará a excelência destas célebres palavras. Contemos com o divino poder para assegurar a continuidade do nosso império dos Yuan!» Esta inscrição, de facto, revela sem ambiguidades a essência reaccionária da doutrina de Confúcio e o objectivo político das diversas dinastias que o veneraram.

Prosseguindo o mesmo objectivo político, Tchiang Kai-chek, Liu Chao-chi e Lin Piao glorificam Confúcio para assegurarem a continuidade do seu «império».

O Forum de 1957 sobre a História da Filosofia Chinesa, bem como a Conferência de Tsian em 1952 para comemorar Confúcio, são a expressão da tendência da linha revisionista da época, em prol do regresso ao passado. Neste Fórum, preconizei, no que respeita à herança do passado, o «método da herança abstracta», contra o método marxista da análise de classe. Na Conferência de Tsinan defendi a propósito de Confúcio o ponto de vista que tinha expressado na minha **História revista da filosofia chinesa.** Fui da opinião que, do ponto de vista ideológico, Confúcio era o representante da classe feudal dos latifundiários e que a «benevolência» que ele pregava se revestia duma «forma universal», desempenhando um papel progressista na sua época. Estas maneiras de ver contribuiram para a «edificação» de Confúcio e serviram a linha revisionista.

Educado pela Grande Revolução Cultural, pude adquirir uma compreensão um pouco melhor de Confúcio.

A Grande Revolução Cultural Proletária desenvolve-se actualmente em extensão e profundidade. Pessoalmente dirigida pelo presidente Mao, uma nova revolução se desenvolve no domínio da história da filosofia chinesa. Tenho perto de oitenta anos. Após ter estudado e ensinado a história da filosofia chinesa durante meio século, é para mim uma grande alegria poder assistir a esta grande revolução e nela participar pessoalmente. Estou resolvido a seguir os ensinamentos do presidente Mao, a estudar conscienciosamente o marxismo-leninismo e o pensamento maotsétung, a mudar a minha concepção do mundo, a remodelar a parte já publicada da minha **História revista da filosofia chinesa** e a acabar esta obra para dar o meu contributo à revolução e à edificação socialista na China.

NOTAS

1 O autor do presente artigo é professor na Universidade de Pequim. — **Nota da Redacção.**
2 **Luen Yu.**
3 **Ibidem.**
4 «As duas tácticas da social-democracia na revolução democrática», **Obras,** tomo IX.
5 «O fracasso da II Internacional», **Obras,** tomo 21.
6 **O Livro dos Ritos.**
7 **Luen Yu.**
8 **Luen Yu.**
9 **Ibidem.**
10 **Ibidem.**
11 **Luen Yu.**
12 **Ibidem.**
13 **Luen Yu.**
14 **Ibidem.**

[15] **Ibidem.**
[16] **Luen Yu.**
[17] «O fracasso da II Internacional», **Obras,** tomo 21.
[18] Yuan Che-kai (1859 - 1916), chefe dos senhores de guerra de Peiyang, foi, depois da Revolução de 1911, o primeiro reaccionário que tomou as rédeas do Estado na China.

Luo Se-ting

A luta entre a restauração e a contra-restauração durante a formação da dinastia dos Ts'in

— Relacionado com um estudo da base social da polémica entre confucianos e legalistas.

A dinastia dos Ts'in (221 - 207 a.C.) foi a primeira dinastia feudal da história da China. A unificação feudal, realizada pelo imperador Chehuangti, dos Ts'in (246 - 210 a.C.), bem como o conjunto de medidas políticas por ele tomadas, não podem ser simplesmente atribuídas ao acaso: são o resultado inevitável da evolução histórica da sociedade da época.

Em **Da contradição,** o presidente Mao indicou: Para estudar o movimento dos aspectos contraditórios no decurso do processo de desenvolvimento duma coisa ou de um fenómeno, é necessário ter-se em conta **«as particularidades próprias de cada etapa do processo de desenvolvimento».** A passagem do regime esclavagista ao regime feudal no Estado de Ts'in, que começou na época do príncipe

Hsiao (361 - 338 a.C.), continuou durante os reinados de sete monarcas e foi concluída na época de Chehuangti. Esta transição de um século e meio caracterizou-se por lutas encarniçadas entre partidários e adversários das reformas, entre partidários e adversários da restauração. O imperador Chehuangti dos Ts'in pôde unificar a China, fundando assim a primeira dinastia feudal unificada na história chinesa, porque seguia o sentido do desenvolvimento social — o regime feudal substitui infalivelmente o regime esclavagista.

Mais tarde, «o sistema fundado pela dinastia dos Ts'in foi seguido pela dinastia dos Han» [1] (206 a.C. - 220 d.C.). Este facto mostra que o sistema social feudal — a ditadura da classe dos proprietários de terras — iniciado pela dinastia dos Ts'in, era irreversível. Se quisermos estudar a história da sociedade feudal na China e criticar as ideias que glorificam o confucionismo e denigrem a escola legalista, necessitamos de ver qual é a base social da polémica entre os confucionistas e os legalistas e que papel histórico desempenhou o imperador Chehuangti dos Ts'in. Para o conseguirmos, necessitamos de conhecer bem a história da luta entre a restauração e a contra-restauração, que decorreu durante os 150 anos que vão do príncipe Hsiao ao imperador Chehuangti dos Ts'in, bem como as particularidades de cada uma das etapas deste período.

I

«A dinastia dos Ts'in aplicou as reformas do senhor Chang Yang e tornou-se rica e poderosa» [2]. As reformas feitas por Chang Yang sob o reinado do príncipe Hsiao dos Ts'in constituíram uma viragem histórica, abrindo caminho, no Estado de Ts'in, à transição da escravatura para o feudalismo.

Estas reformas traduziam a tendência da evolução social e histórica da época. Já no tempo de Tcheuntsieu (770 - 476 a.C.), as lutas dos escravos contra a servidão e a opressão exercidas pelos seus proprietários estalavam umas atrás das outras, acelerando a transformação da propriedade fundiária. Em 594 a.C., o Estado de Lu inaugurou um sistema de impostos fundiários sobre as terras privadas. Reconhecendo a propriedade privada da terra, este sistema abriu uma larga brecha na economia esclavagista. Durante os primeiros anos da época dos Reinos Combatentes (475 - 222 a.C.), na sequência de reformas levadas a cabo por Li Kuei no Estado de Wei, e por Wu Ki no Estado de Tchu, alguns Estados vassalos da Planície central, em diversos graus, evoluíram da escravatura para o feudalismo. Na época Tchuentsieu e dos Reinos Combatentes, a resistência dos escravos foi também muito forte no Estado de Ts'in. Assistiu-se aí a uma grande e muito célebre insurreição de escravos dirigida por Tche. Segundo **Tchuang Tse**, Tche dirigiu «nove mil insurrectos, combateu em diversos locais e atacou os príncipes», dando um rude golpe no domínio da aristocracia esclavagista do Estado de Ts'in. Antes das reformas de Chang Yang, o poder do Estado de Ts'in caíra nas mãos dos ministros — alguns aristocratas proprietários de escravos do clan, que eram tão poderosos que podiam decidir livremente a escolha do soberano deste Estado. Eram também correntes as lutas internas pelo trono no seio dos príncipes. Nos seus agudos conflitos com os ministros, o soberano tinha uma necessidade urgente de encontrar um apoio junto de outras forças políticas. Foi esta a razão

pela qual a classe dos proprietários de terras do Estado de Ts'in teve ocasião de quebrar a frágil estrutura do regime esclavagista deste Estado, a fim de aumentar a sua própria força.

Em 408 a.C., o Estado de Ts'in começou a «receber um imposto em grão sobre as terras privadas» [3], o que significava o reconhecimento legal da classe dos proprietários de terras neste Estado. Em 384 a.C., o príncipe Hsien dos Ts'in começou a abolir o sistema de imolação dos escravos [4], prática cruel em vigor no regime esclavagista. Dez anos mais tarde, adoptou o novo sistema do «agrupamento de cinco famílias numa comunidade de base» [5]. O desenvolvimento das novas relações de produção feudais e a força crescente da classe ascendente dos proprietários de terras, exigiram um correspondente grau de reconhecimento político. O príncipe Hsiao, representante desta classe, desejava ardentemente «proceder a reformas para reinar» [6]. Uma vez senhor do poder publicou um decreto que dizia: «Àqueles de entre os meus hóspedes e ministros que forem capazes de propor grandes projectos, susceptíveis de tornar os Ts'in poderosos, conferirei altas funções e dar-lhes-ei terras» [7].

Qual a linha política a seguir para efectuar reformas? Situado na região afastada de Yongtcheu, o Estado de Ts'in não podia participar nas «conferências e acordos» [8] dos Estados vassalos da Planície central; deste modo, a classe dos proprietários de escravos não podia elaborar um esquema ideológico coerente porque o seu domínio no campo ideológico era relativamente fraco. «Na sua viagem ao Oeste, Confúcio não tinha atingido o país de Ts'in [9]. «Consequentemente, a escola confuciana exercia aí uma influência muito menor do que nas

regiões da Planície central. Por esta razão, o monarca do Estado de Ts'in não tinha qualquer dúvida da necessidade de adoptar uma linha política oposta ao pensamento de Confúcio: «Tendo em conta a rivalidade encarniçada que reina actualmente entre os Estados vassalos, disse ele, devemos sobretudo preocupar-nos com as forças armadas e com os víveres. Governar o nosso Estado com 'benevolência' e 'justiça' é um caminho que só nos levará à ruína» [10]. As propostas de Confúcio conduzirão à ruína do Estado, tal era o balanço da experiência histórica feita na época.

Chang Yang, originário do Estado de Wei, usou inicialmente o nome de Kongsuen Yang e era um discípulo do legalista Li Kuei. Era um legalista «partidário da reforma através da promulgação de novas leis» [11]. Vindo do Estado de Wei para o de Ts'in, foi acolhido de braços abertos pela classe ascendente dos proprietários de terras e rejeitado pela classe dos proprietários de escravos em declínio. Nessa época rebentou uma grande polémica na Corte. Os representantes políticos da velha aristocracia, como Kan Long e Tu Tche, que tentavam adaptar o Estado à linha da escola confuciana, clamaram: «Se adoptarmos a antiga via não cometeremos erros; se nos conformarmos aos ritos asseguraremos a não existência de actos heréticos» [12]. Fizeram o melhor possível para manter o regime esclavagista através do «reino dos ritos». Rejeitando os conceitos tradicionais caros aos proprietários de escravos, Chang Yang afirmou que se tratava de «pobres ideias». Disse: «A arte de governar pode variar. É do interesse do Estado não seguir a antiga via» [13]. Era um firme partidário das reformas.

Nesta acesa controvérsia entre os reformistas da classe dos proprietários de terras e os conservadores da aristocracia da classe dos proprietários de escravos, o príncipe Hsiao apoiou resolutamente os pontos de vista preconizados por Chang Yang e elaborou uma linha reformadora. A partir do ano 356 a.C., Chang Yang procedeu a reformas enérgicas adoptando uma série de novas medidas: «Fazer desaparecer as antigas azinhagas e aterros que delimitam os campos» [14]; recompensar os proprietários de terras que as arroteavam; desenvolver a produção agrícola; abolir os privilégios hereditários da velha aristocracia; alargar a aplicação da lei que «agrupa às cinco ou às dez famílias numa comunidade de base» [15] e considerá-las colectivamente responsáveis pelos crimes e infracções de qualquer família da comunidade; dividir o Estado em distritos tidos como unidades administrativas e unificar os pesos e medidas.

Para defender os interesses da classe dos proprietários de terras, Chang Yang encorajava ao «trabalho intenso na agricultura e na tecelagem» [16], afirmando que «a prosperidade do Estado dependia da agricultura e da guerra» [17]. O seu programa de reformas estipulava que todos os que «trabalhassem na agricultura e na tecelagem e produzissem muitos cereais e sedas» podiam ser «isentos de impostos e de corveia». Por outro lado, os que «se ocupassem do comércio ou empobrecessem numa vida preguiçosa» [18] tornar-se-iam, tal como as suas mulheres, escravos servidores do Estado. A aplicação desta política que dava maior importância à agricultura e desprezava o comércio favoreceu o aumento da força da nova classe dos proprietários de terras e impôs rudes golpes aos proprietários de escravos que se ocupavam do artesanato e do comércio.

Trazendo profundas transformações sociais, as reformas de Chang Yang não deixaram de se confrontar com a resistência obstinada das forças reaccionárias representadas pela velha aristocracia. Aquando da aplicação do programa de reformas na capital do Estado de Ts'in, «milhares de pessoas não acharam a seu gosto as novas ordens», «inúmeros membros de famílias nobres sentiram um vivo descontentamento» [19]. Os aristocratas proprietários de escravos, em pânico e roídos pela raiva, «nutriam contra as leis de Chang Yang um ressentimento mais vivo do que contra qualquer inimigo pessoal» [20]. «O seu ódio era elevado como uma montanha» [21]. Agrupados à volta do senhor Kien, incitaram o príncipe herdeiro a «violar as leis» e procuraram por todos os meios impedir as reformas. Face a esta situação em que «a resistência à aplicação das leis provinha de membros de famílias nobres» [22], Chang Yang, certo do apoio do príncipe Hsiao, vibrou um rude golpe ao grupo de famílias nobres proprietárias de escravos. Condenou Kien a que lhe cortassem o nariz, castigou Kongsuen Ku, que tinha incitado o príncipe herdeiro a infringir a lei, marcando-o com um ferro em brasa no rosto e mandou matar Tchu Huan, um aristocrata que tinha sabotado as reformas. Além disso, reprimindo ferozmente a contra-revolução, mandou executar nas margens do rio Weichuei, perto de Hsienyang, mais de setecentos membros da velha aristocracia, defendendo e consolidando assim o novo regime feudal. Segundo alguns arquivos, «dez anos após a aplicação» das novas leis, «a população de Ts'in vivia na felicidade»; «a ordem reinava nas cidades e nos cam-

pos» [23], e mesmo as mulheres e as crianças «falavam das leis de Chang Yang» [24]. Tchang Tai-yen (1869 - 1936), que era ainda nessa altura um revolucionário burguês no início da sua carreira, tinha razão ao afirmar: «As pessoas limitam-se a ver o rigor das novas leis de Chang Yang sem terem em conta os seus resultados positivos» [25].

O grupo das famílias nobres de proprietários de escravos, violentamente abalado, viu-se reduzido a actividades clandestinas. O senhor Kien não saiu de sua casa durante oito anos consecutivos em que conspirou dia e noite na esperança de uma restauração. No entanto, Chang Yang, representante político dos proprietários de terras, não pôde escapar aos limites e à fraqueza inerentes a esta classe. Embora tivesse em conta a gravidade da luta, não pôde de forma alguma apoiar-se no povo. Não foi mesmo capaz de avaliar devidamente, nem de mobilizar amplamente as forças da classe dos proprietários de terras. Seguiu uma linha que se limitava a realizar reformas exclusivamente ao nivel dos escalões superiores. Por esta razão, depois da morte do príncipe Hsiao, estas reformas foram suspensas. E, particularmente, depois da subida ao trono do príncipe Huei que sempre se ativera às posições da velha aristocracia, as forças da restauração, com o senhor Kien à cabeça, começaram imediatamente a contra-atacar para ajustar as suas contas com Chang Yang; «acusaram Chang Yang de querer revoltar-se» [26]. E em 338 a.C., os aristocratas proprietários de escravos fizeram com que ele se afastasse.

Após a morte de Chang Yang, a contracorrente da restauração dominou durante um certo tempo no Estado de Ts'in. O príncipe Huei seguia uma linha política diametralmente oposta à de Chang

Yang. Derrotou os legalistas e apoiou-se de novo nos velhos aristocratas. Um cunhado do príncipe, chamado Wei Jan, considerado um «homem de Estado experiente», serviu no seu reino, bem como nos reinos dos dois monarcas seguintes: os príncipes Wu e Tchao. No plano económico, era «mais rico que a casa principesca», e no plano político gozava de um «imenso prestígio em todo o Estado de Ts'in» [27]. Foi incansável na perseguição dos legalistas, considerando todos os conselheiros da classe dos proprietários de terras, vindos do Estado de Han, de Tchao e de Wei, como pessoas que «semeiam a desordem no país» [28]. Tudo isto mostra claramente a natureza reaccionária da aristocracia esclavagista.

Entretanto, a corrente antilegalista surgiu também nos Estados vassalos da Planície central. O facto de as reformas de Chang Yang terem abalado até às raízes a base económica da classe dos proprietários de escravos, assustou-os em muitos outros Estados. Consideravam o Estado de Ts'in como um Estado de «lobos e de tigres», «que não respeitava nem os ritos nem a justiça», e «preferia as vantagens materiais à honestidade» [29]. Nestes ataques à escola legalista, o pioneiro foi o confuciano Mêncio (390 - 305 a.C.). Nessa época, o confucionismo era uma escola e uma corrente ideológica das mais reaccionárias. O próprio Confúcio, seu fundador, tinha-se tornado o porta-voz obstinado da classe dos proprietários de escravos em declínio, e durante toda a sua vida, um pouco por toda a parte, tentou desesperadamente salvar a dominação do sistema esclavagista. Retomando a causa reaccionária de Confúcio, Mêncio opôs-se abertamente à abolição dos privilégios hereditários dos aristocratas proprietários de escravos, dizendo

que não era necessário tocar nos seus interesses. Mêncio reivindicou a manutenção do sistema dos «ministros hereditários» e dos «lucros hereditários» [30], e afirmou: «a administração governamental não é difícil: trata-se de não ofender as grandes famílias» [31]. Tal como Confúcio mandou executar o reformador Chaotcheng Mao, também Mêncio exigiu a repressão severa dos legalistas que considerava «ladrões do povo» [32]. Com «a supressão das azinhagas e dos aterros nos campos» [33] e com «a destruição das demarcações das terras» [34]. Chang Yang tinha eliminado a propriedade fundiária dos proprietários de escravos, ao passo que Mêncio pregava a toda a gente que «para governar pela benevolência, devia-se começar por demarcar os campos segundo o antigo sistema» [35], pensando que assim poderia restabelecer o sistema **tsing tien** [36], há muito abolido. Chang Yang tinha preconizado a política da «agricultura e da guerra» e incitado a classe ascendente dos proprietários de terras a melhorar a sua posição social «desbravando as terras e vencendo os inimigos» [37]. Mêncio avançou a teoria «dos meios de existência assegurados», declarando que «a Via do povo é tal, que, se estes meios de existência estão assegurados, o seu espírito será constante» [38]. Pediu que se punisse «quem desbravasse os prados» [39]. Chang Yang tinha-se pronunciado pelo «reino da lei», mas Mêncio pregou a «via real», «a benevolência e a justiça». A plataforma política e económica de Mêncio, reagindo às reformas de Chang Yang, respondia inteiramente às necessidades dos aristocratas proprietários de escravos nas suas tentativas de restauração.

No entanto, a substituição inevitável do sistema esclavagista pelo sistema feudal é uma lei histórica independente da vontade do homem. As actividades de restauração dos reaccionários, tanto no interior como no exterior do Estado de Ts'in, não puderam alterar o curso geral da história. O legalista Han Fei (280 - 233 a.C.), dizia: «Após a morte do príncipe Hsiao e de Chang Yang, e durante o reinado do príncipe Huei, as novas leis continuaram a prevalecer no Estado de Ts'in» [40]. Depois da abolição do sistema **tsing tien** no Estado de Ts'in, o estabelecimento e o desenvolvimento da propriedade fundiária privada feudal tonaram-se tão irresistíveis como a maré. Segundo os documentos históricos: «O príncipe Huei de Ts'in anexou a parte central do Estado de Pa... O príncipe deste Estado pagou à corte dos Ts'in um tributo anual de 2016 sapecas e um tributo suplementar de 1800 sapecas de três em três anos» [41]. Era uma forma típica de exploração através da tributação feudal. Durante o reinado do príncipe Tchao, do Estado de Ts'in, a agricultura desenvolvia-se não só na região de Kuantchong (aproximadamente a actual província do Chensi), mas também na região limítrofe de Chu (a parte oeste da actual província de Setchuan), sendo estas duas regiões conhecidas como o «país da abundância» de «vastas terras férteis» [42]. Tudo isto mostra que uma vez destruídos os resquícios da propriedade fundiária dos proprietários de escravos, se seguiu inevitavelmente a prosperidade da nova economia dos latifundiários.

Com o progresso deste novo tipo de economia, a classe ascendente dos latifundiários sentiu-se bastante humilhada devido à sua falta de poder político e exigiu o estabelecimento de uma forma de poder correspondente à base económica. A luta contra a aristocracia esclavagista entrou assim numa

nova etapa. Se a disputa entre estas duas classes na época das reformas de Chang Yang se tinha desenvolvido à volta da questão da propriedade fundiária, pode-se dizer que depois da resolução, quanto ao essencial, desta questão, a luta concentrou-se a pouco e pouco sobre a questão do poder. Durante o reinado do príncipe Tchao «as grandes famílias eram mais ricas do que a casa principesca» [43], devido ao facto de o poder se encontrar principalmente nas mãos de um punhado de pessoas do tipo de Wei Jan. Na sua luta para retomar o poder perdido, o príncipe Tchao começou a utilizar a mesma linguagem da classe ascendente dos proprietários de terras, virou-se a pouco e pouco para a escola legalista e compreendeu que «o confucionismo não traz qualquer vantagem para o Estado» [44]. Certa vez, quando o príncipe Tchao adoeceu, alguns aristocratas proprietários de escravos, violando deliberadamente as novas leis, ofereceram um boi em sacrifício pelas suas melhoras. O príncipe achava que «se as novas leis não fossem respeitadas, isso daria ocasião a perturbações e à extinção do Estado» [45], e assim, deu ordem de punição dos culpados, obrigando cada um deles à entrega de duas armaduras em prol do arsenal principesco.

Foi nesta conjuntura que Fan Suei, representante bastante conhecido da escola legalista, chegou do Estado de Wei ao Estado de Ts'in. Depois de escapar à censura de Wei Jan, dirigiu uma «petição» ao príncipe Tchao na qual se dizia: «Segundo o que este vosso humilde servidor pôde compreender, quando um monarca é clarividente, deve recompensar os que prestaram meritórios serviços e nomear para postos oficiais os mais capazes. Os que trabalham intensamente devem ganhar mais, os que prestaram serviços meritórios devem pertencer a uma camada superior, e os que são capazes de governar um grande número de pessoas devem possuir postos elevados» [46]. Fan Suei herdou e desenvolveu a ideia de Chang Yang segundo a qual «os que tiveram mérito devem receber grandes honras, mas os ricos que nada tenham feito pelo Estado não devem beneficiar de reputação popular [47]. Levantou-se contra o sistema dos «ministros hereditários» e dos «lucros hereditários». Opondo-se abertamente à ideia confuciana da divisão do poder pelos aristocratas, formulou a ideia legalista do estabelecimento de um Estado feudal centralizado. Fan Suei deu o seguinte conselho ao príncipe Tchao: «Um soberano clarividente não pode permitir a nenhum príncipe vassalo a realização, por sua livre vontade, de uma acção presunçosa [48]. Por outras palavras, só um poder centralizado reforçado poderia assegurar a posição absoluta de um soberano. Sobre a questão da anexação dos outros Estados vassalos, an Suei criticou a política que consiste «em atacar os Estados longínquos e estabelecer relações de amizade com os Estados vizinhos», política preconizada por um grupo de aristocratas proprietários de escravos com Wei Jan à cabeça, tendo em vista a defesa dos seus privilégios hereditários, e formulou a política que consiste «em atacar os Estados vizinhos e estabelecer relações de amizade com os Estados longínquos» [49]. A linha de Fan Suei foi aprovada pelo príncipe Tchão, que «nomeou Fan Suei ministro convidado e conselheiro para os assuntos militares» [50].

Com Fan Suei ao seu serviço, o príncipe Tchao do Estado de Ts'in conquistou uma série de vitórias nas guerras para a unificação da China, o que

reforçou a posição da classe dos latifundiários, de que era representante. Partindo desta base, o príncipe Tchao tomou outras medidas para «reforçar o poder da casa principesca e enfraquecer a posição dos aristocratas» [51], expulsou do seu Estado um punhado de antigos aristocratas, entre os quais Wei Jan, e nomeou Fan Suei primeiro-ministro. Assim, a classe ascendente dos proprietários de terras assumiu os postos-chave dos órgãos do poder deste Estado.

Fan Suei, apesar de ser primeiro-ministro, estava, na realidade, assente sobre um vulcão que podia entrar em erupção a qualquer momento. Isto porque, no Estado de Ts'in, a velha aristocracia era ainda bastante poderosa. Neste contexto da luta de classes, Fan Suei vacilou, e em 256 a.C. «pediu autorização para passar a pasta de primeiro-ministro por motivo de doença» [52]. O seu sucessor, Tsai Tseh, temendo os ataques do grupo dos aristocratas proprietários de escravos, apresentou também a sua demissão, depois de ter estado somente alguns meses em funções. A queda de Fan Suei e de Tsai Tseh mostra que, para salvar a vida e proteger a família, não ousaram levar as reformas até ao fim; mas também revela claramente a aguda luta entre a restauração e a oposição à restauração no Estado de Ts'in mesmo após a tomada do poder pela classe dos proprietários de terras.

II

Na luta longa, sinuosa e cheia de peripécias travada entre a classe dos proprietários de terras e a aristocracia esclavagista, o imperador Chehuangti, dos Ts'in, que aplicava a obra de Chang Yang e

Fan Suei, foi o grande artífice da unificação feudal de toda a China.

Após a sua chegada ao poder, a luta para estabelecer a ditadura da classe dos proprietários de terras atingiu uma nova etapa. O imperador Chehuangti adoptou duas disposições estratégicas: primeiro, aniquilar o grupo dirigido por Liu Pu-wei (? - 235 a.C.) para assegurar a vitória da guerra de unificação e a fundação da dinastia dos Ts'in; segundo, adoptar medidas revolucionárias, quer dizer, «queimar os livros e enterrar vivos os pensadores confucianos», o que permitiu consolidar o poder da classe dos proprietários de terras. Estes dois acontecimentos históricos constituem a continuação da longa luta que opunha, no Estado de Ts'in, a classe ascendente dos proprietários de terras à aristocracia esclavagista em declínio; ilustram a luta entre a restauração e a contra-restauração que se travou durante 150 anos, no Estado de Ts'in, depois das reformas de Chang Yang.

Liu Pu-wei era um representante da aristocracia dos proprietários de escravos, e não da classe dos proprietários de terras. Nos finais da época dos Reinos Combatentes, os primeiros ministros dos Estados de Tsi, de Tchu e dos restantes seis Estados, excluindo o Estado de Ts'in, eram na sua totalidade membros de famílias aristocráticas que pertenciam às respectivas casas principescas. Era o caso de Tien Ki, Tien Ying e de Tien Wen, do Estado de Tsi, Tse Lan e Huang Hsié, do Estado de Tchu, e de Tchao Cheng, do Estado de Tchao. Só o Estado de Ts'in possuía um grande número de pessoas consideradas «convidadas», ou seja, que se tinham refugiado no Estado de Ts'in porque não podiam permanecer nos seis restantes Estados. Eram intelectuais da classe dos proprie-

tários de terras, como por exemplo Fan Suei, Tsai Tseh e Li Se (? - 208 a.C.). Mas, nessa época, os proprietários de escravos, ocupados no artesanato e no comércio, eram ainda muito poderosos no Estado de Ts'in, e constituíam a base social mais importante das actividades de restauração da velha aristocracia. Segundo o **Che Ki,** de Sema Tsien, um homem chamado Luo, da família Wu, uma viúva de nome Tsing que habitava em Pa, bem como a família Tchuo, de Chu (a actual parte oeste da província de Setchuan), tinham cada um, um milhar de escravos e eram «tão ricos como o rei». Liu Pu-wei apresentava-se como o mais célebre representante desta força social. Era um «importante comerciante de Yangtchai» (o actual distrito de Yuhsien, na província de Honan), um grande proprietário que possuía uma dezena de milhar de escravos e «uma fortuna fabulosa». Graças às suas intrigas políticas, tornou-se primeiro-ministro do Estado de Ts'in sob o reinado do príncipe Tchuangsiang, pai do imperador Chehuangti. O início da sua actividade, apoiado pelo grupo dos aristocratas proprietários de escravos do Estado de Ts'in, foi o ponto alto das actividades de restauração da classe dos proprietários de escravos.

Uma vez no poder deste Estado, Liu Pu-wei esforçou-se pela aplicação de uma linha política reaccionária que visava a restauração do sistema esclavagista. No plano económico, desesperou-se no combate à política tradicional do Estado de Ts'in que consistia no «reforço da base (agricultura) e no enfraquecimento da última das profissões (comércio)», pretendendo que não era a «plantação e a cultura», mas a «piedade filial» e a «prática da virtude» [53] que deviam ser consideradas como «base». Pretendia deste modo defender os interes-

ses da classe dos proprietários de escravos e minar o fundamento económico da classe dos proprietários de terras — a economia agrícola feudal. No domínio ideológico e cultural, Liu Pu-wei reuniu alguns intelectuais descontentes com o novo sistema para redigirem um livro intitulado **Anais de Liu.** Procurou opor-se e derrubar a ideologia legalista, que então ocupava no Estado de Ts'in uma posição preponderante.

A saída deste livro marca uma nova evolução na luta de classes e na polémica entre confucianos e legalistas. Nessa altura, nos finais da época dos Reinos Combatentes, com o constante enfraquecimento das forças da classe dos proprietários de escravos em declínio, a posição que a escola confuciana, representada por Confúcio e Mêncio, ocupava, tornava-se já vacilante, prestes a desmoronar-se, ao passo que a escola legalista, pelo contrário, com o contínuo ascenso da classe dos proprietários de terras, viu o aparecimento de eminentes representantes, como Sium Tse (313 - 238 a.C.) e Han Fei. Daí a impossibilidade de claramente hastear no Estado de Ts'in a bandeira do confucionismo. Nada mais foi possível do que professar o ecletismo e difundir aberrações confucianas sob a capa de «escola das doutrinas variadas».

O livro de Liu pretendia ter assimilado as doutrinas das diferentes escolas, mas, na realidade, tinha por base o pensamento confuciano, ao qual se misturavam ideias taoístas. A escola confuciana propagava a ideia de que não era necessário atacar a antiga ordem esclavagista, enquanto que a escola taoísta pensava que não era necessário nem possível estabelecer a nova ordem feudal. Cada uma com a sua fraseologia específica, estas duas escolas procuravam, de facto, salvaguardar o domínio

da velha aristocracia esclavagista em clara decadência. Os **Anais de Liu** eram uma miscelânia onde se misturavam as mais variadas ideias da classe dos proprietários de escravos; difundiam as ideias de «benevolência» e de «justiça» da escola confuciana à mistura com ideias taoístas, como por exemplo: «governar pelo ócio». O seu objectivo essencial era o retrocesso, o regresso ao antigo e o restabelecimento da escravatura exigido pela escola confuciana.

O imperador Chehuangti, a partir do momento em que subiu ao trono, teve de travar uma luta tenaz contra a clique dos aristocratas esclavagistas encabeçada por Liu Pu-wei. Como é natural, o imperador, na qualidade de principal representante da classe ascendente dos proprietários de terras, serviu-se muito naturalmente do pensamento legalista de Han Fei como arma ideológica para combater a restauração. Han Fei e Li Se eram discípulos de Sium Tse. Segundo os arquivos, depois de ter lido os escritos de Han Fei, o imperador Chehuangti exclamou: «Se me fosse possível encontrar esse homem e estar junto dele, depois disso não teria pena de morrer!» [54]. Um ano depois da sua chegada ao poder, segundo o princípio formulado por Han Fei: «Que os altos funcionários não escapem ao castigo sempre que cometam um delito, e que os simples homens do povo sejam alvo de recompensa quando tenham boas acções» [55], o imperador Chehuangti levou à prática uma política segundo a qual «os primeiros ministros devem provir das fileiras dos funcionários locais, e os generais, de simples soldados» [56]. Foi assim que destituiu Liu Pu-wei. Este, uma vez demitido, recusou-se obstinadamente a emendar-se e continuou a entender-se com os velhos aristocratas dos seis restantes Estados para fomentar uma revolta. Em 235 a.C., falhada a sua tentativa, suicidou-se para escapar ao castigo. O aniquilamento das forças de Liu Pu-wei marcou uma nova consolidação do domínio da classe dos proprietários de terras no Estado de Ts'in. Catorze anos mais tarde, ou seja, em 221 a.C., o imperador Chehuangti conseguiu unificar a China e fundar um império feudal de poder centralizado. Este facto constituiu uma grande vitória alcançada pela classe ascendente dos proprietários de terras e uma retumbante vitória do pensamento legalista. Este acontecimento marcou na China o fim da sociedade esclavagista e o início da sociedade feudal.

O que levou o imperador Checuangti a «queimar os livros e enterrar vivos os pensadores confucianos», foi a polémica sobre a questão de saber se era necessário perseverar no regime centralizado das perfeituras e dos distritos ou restaurar o sistema dos Estados vassalos da sociedade esclavagista. Tratava-se de uma questão essencial respeitante ao sistema de Estado e à natureza do poder político. No decurso destes acontecimentos, quem representava os interesses da aristocracia esclavagista eram os pensadores confucianos ligados a essa doutrina.

Depois da fundação da dinastia dos Ts'in, as forças da aristocracia esclavagista deste Estado estavam, por assim dizer, desmanteladas no plano político e económico, mantendo-se, porém, bastante poderosas do ponto de vista ideológico, tendo-se um grande número de pensadores confucianos infiltrado nos organismos governamentais e nas instituições culturais. Segundo os dados históricos, dos setenta académicos reais, havia um apreciável número de confucianos, e encontravam-se nas pre-

feituras evidentes confucianos, como Kong Fu, Tchang Eul e Tchen Yu. Alguns deles, extremamente descontentes com o novo regime, provocaram novos debates para discutir a via a seguir pela dinastia.

Desta vez, o primeiro ministro Wang Wan foi o primeiro a entrar na liça. Colocando-se do lado da aristocracia esclavagista, reclamou o restabelecimento do sistema dos Estados vassalos. Mas Li Se, ministro da justiça, colocando-se do ponto de vista dos legalistas, combateu energicamente esse retrocesso, afirmando que se o sistema dos Estados vassalos fosse restaurado, os senhores vassalos «combater-se-iam entre eles como inimigos» [57], e ver-se-iam nascer as divisões e as guerras caóticas da sociedade esclavagista. Fazendo o balanço da experiência histórica adquirida na luta entre a restauração e a contra-restauração no Estado de Ts'in, o imperador Chehuangti aprovou as posições de Li Se reclamando a unificação do país e erguendo-se contra a cisão. «O país, achava ele, sofria de contínuas guerras devido à existência de Estados vassalos». E acrescentou: «O restabelecimento dos Estados vassalos pouco depois da unificação conduzirá a guerras sem fim». Resolvido a adoptar o sistema das prefeituras e dos distritos, «dividiu o país em trinta e seis prefeituras» [58] administradas por funcionários nomeados pela autoridade central. Deste modo, fundou o império feudal de poder centralizado.

Contudo, uma classe derrubada, nunca se retira por sua livre vontade da cena da História. Por intermédio dos seus agentes na corte dos Ts'in, os aristocratas proprietários de escravos continuavam a preparar a opinião pública para um ataque contra o sistema das prefeituras e dos distritos.

Em 213 a.C., num banquete no palácio Hsienyang, Tchuenyu Yué, um académico real que se situava nas posições confucianas, acabou por declarar: «Nunca ouvi dizer que um Estado pudesse subsistir por muito tempo sem se ligar à escola do passado» [59]. Pregava assim claramente a restauração do sistema esclavagista das dinastias dos Yin e dos Tcheu. E a Corte voltou a ser de novo palco de uma grande polémica.

Durante os debates, Li Se refutou energicamente a teoria confuciana de «utilizar o passado para se opor ao presente»; acentuou que «nenhuma dinastia mantinha os regimes políticos anteriores» [60]. Sublinhou ainda que fazer marcha atrás conduziria a um impasse. Se os pensadores, disse, tomarem o passado e não o presente como principal, trata-se de uma calúnia ao presente» [61]. Segundo ele, era necessário reprimir estes pensadores que preparavam a opinião para a restauração. Li Se apontava ainda que os confucianos, fazendo-se valer do seu «saber pessoal», procuravam os erros das decisões governamentais à luz da sua doutrina, desaprovavam-nos internamente quando se encontravam nos organismos governamentais e rejeitavam-nos claramente em público» [62]. Se os deixassem, não deixariam de minar a estabilidade do poder político da classe dos proprietários de terras. Foi por isso que Li Se pediu o estabelecimento, no domínio da ideologia e da cultura, da ditadura da classe dos proprietários de terras sobre a classe dos proprietários de escravos. Aprovando as suas propostas, o imperador Chehuangti ordenou a confiscação dos «clássicos confucianos e das obras de outras escolas», proibiu que «se pregasse o antigo contra o presente», e apelou a que «se não

seguisse senão uma única escola que distinguisse o preto do branco» [63].

À beira da ruína total, a aristocracia reaccionária esclavagista tentou um último assalto. Os pensadores confucianos, tendo à sua cabeça Lu e Heu, esforçaram-se por caluniar o «reino da lei», apresentando-o como um «abuso de poder baseado nos castigos e nas penas capitais», e atacaram o poder centralizado, dizendo que repousava em «decisões irrevogáveis» do imperador Chehuangti e na «sede de poder» [64]. Causaram perturbações por toda a parte e difundiram boatos para iludir o povo. Com vista a consolidar a ditadura da classe dos proprietários de terras que se tinha estabelecido, Chehuangti reprimiu estes pensadores confucianos reaccionários que procuravam restaurar a escravidão, e mandou «enterrar» vivos em Hsienyang 460 pensadores confucianos.

O aparelho de Estado foi sempre um instrumento de opressão exercido por uma classe sobre outra. «Queimar os livros e enterrar vivos os pensadores confucianos» foram medidas que a classe dos proprietários de terras teve de tomar para reforçar a sua ditadura recentemente estabelecida. Como o presidente Mao apontou, **«para derrubar um poder político, começa-se sempre por preparar a opinião pública e por agir no domínio ideológico. Isso é tanto verdade para uma classe revolucionária como para uma classe contra-revolucionária».**

Já sob o reinado do príncipe Hsiao Chang Yang tinha proposto «queimar os clássicos confucianos para que prevalecessem as leis e os decretos» [65], a fim de consolidar os resultados alcançados pelas reformas. Na sua polémica com os confucianos, o legalista Han Fei preconizou a «dissolução do seu grupo» [66]. Como a luta nessa época se desenrolava principalmente nos domínios político e económico, e como as contradições e a luta no domínio ideológico não se encontravam tão agudizadas e evidentes como viriam a estar na época de Ts'in Che Huang, os príncipes anteriores a este não tomaram medidas jurídicas para reprimir energicamente o pensamento confuciano. Depois de ter efectuado o balanço da experiência adquirida nas repetidas lutas entre a restauração e a contra-restauração no decurso da formação da dinastia dos Ts'in, o imperador Chehuangti acabou por compreender porquê um «novo soberano não pode ser venerado se não queimar os Seis clássicos do confucionismo» [67]. Então, pôs em prática a chamada política de «queimar os livros e enterrar vivos os pensadores confucianos».

Claro que esta medida não se devia à «crueldade» de Chehuangti, mas deduzia-se do necessário desenvolvimento da luta de classes da época. Os documentos históricos demonstram que o imperador Chehuangti «gostava mais da literatura do que os outros monarcas»; que não tinha qualquer «propensão especial pelo massacre dos pensadores»; que entre os setenta académicos da dinastia dos Ts'in, houve pelo menos oito que não foram condenados a serem enterrados; e que alguns, embora com opiniões políticas diferentes, puderam apesar de tudo «escrever tranquilamente as suas obras» [68], por não terem participado em conspirações.

Contudo, os pensadores confucianos que se colocavam obstinadamente nas posições da classe dos proprietários de escravos em declínio eram diferentes dos pensadores confucianos em geral. Eram pessoas que procuravam secretamente causar distúrbios e adoptavam uma atitude de aberta hostili-

dade em relação ao novo regime feudal. Constituíam a fracção de extrema-direita dos pensadores confucianos. Se não tivessem sido severamente reprimidos, teria sido impossível consolidar o estatuto económico e o poder de Estado da classe ascendente dos proprietários de terras, e toda a China teria regressado à sociedade esclavagista. Portanto, «queimar os livros e enterrar vivos os pensadores confucianos» foi uma medida que o imperador Chehuangti teve de tomar para se defender dos ataques da aristocracia esclavagista. Foi, além disso, um acto revolucionário pela preservação das novas relações de produção.

De uma forma geral, os pensadores progressistas da história da China aplaudiram este acto revolucionário. Li Pai (701 - 762), grande poeta da dinastia dos Tang, dizia: «O imperador dos Ts'in conquistou toda a China. Eis o que constitui um magnífico feito!» Li Tche, rebelde confuciano da dinastia dos Ming (1368 - 1644), fez o elogio do imperador Chehuangti, dizendo que «foi o maior imperador da antiguidade [69]. «Tchang Tai-yen, revolucionário burguês, declarou sem rodeios que Chehuangti «não esquecia as pessoas simples quanto a recompensas, nem perdoava a um dos seus próximos que merecesse ser castigado», e que «não condenava nenhum funcionário à morte sem provas evidentes». Tchang dizia ainda que se tivessem existido bons sucessores ao trono da dinastia dos Ts'in, a prosperidade deste Estado teria «ultrapassado tudo o que se pudesse conhecer, mesmo durante o reinado de muitos sábios imperadores e de experimentados reis de outros tempos» [70]. Por outro lado, os reaccionários do passado, tal como hoje em dia os agentes dos proprietários de terras, da burguesia e do imperialismo, do revisionismo e da

reacção, tal como Liu Chao-chi e Lin Piao, todos eles injuriaram o imperador Chehuangti e elogiaram os confucianos. Os factos históricos mostram que a apreciação feita sobre Chehuangti e Confúcio foi sempre objecto de uma tenaz luta de classes no domínio ideológico.

III

O presidente Mao indicou: **«No passado, a classe dos proprietários de escravos, a classe feudal dos proprietários de terras e a burguesia foram, antes e algum tempo depois da conquista do poder, revolucionárias, progressistas e cheias de vitalidade; eram autênticos tigres. Mas, no período posterior, com o crescimento dos seus antagonistas — a classe dos escravos, a classe camponesa e o proletariado — que contra elas desencadearam uma luta sempre mais violenta, estas classes reinantes transformaram-se a pouco e pouco no seu contrário, tornaram-se reaccionárias, retrógradas, tigres de papel. E, no fim de contas, foram derrubadas pelo povo ou sê-lo-ão um dia»**. O facto de a classe dos proprietários de terras no poder se ter convertido, de partidária da escola legalista e oposta ao confucionismo, em confucionista e oposta à escola legalista, está de acordo com o processo da transformação histórica. Como o presidente Mao fez notar, a classe dos proprietários de terras passou de revolucionária a reaccionária, de progressista a retrógrada.

Na história da China, a dinastia dos Ts'in foi a primeira fundada pela classe dos proprietários de terras. Pouco depois da conquista do poder, esta

classe exploradora oprimia e subjugava cruelmente o campesinato, agravando as suas contradições com ele. No ano 209 a.C., eclodiu a primeira grande insurreição camponesa da história, dirigida por Tchen Cheng e Wu Kuang; esta insurreição fez avançar a história e evidênciou a grande força dos oprimidos e dos explorados, criadores da história. Como indicou Lieu Tsong-yuan (773 - 819) na sua obra **Sobre o sistema dos Estados vassalos,** a queda dos Ts'in «deve ser atribuída ao descontentamento do povo e não ao sistema das prefeituras e dos distritos». No decurso da formação da dinastia seguinte, a dos Han, travaram-se algumas controvérsias entre os que queriam continuar a fazer progredir o feudalismo e os que exigiam o regresso ao sistema esclavagista. Um pensador confuciano, de nome Li Che-ky, aconselhou Lieu Pang, fundador da dinastia dos Han, a restabelecer o sistema dos Estados vassalos, tendo mesmo gravado os novos distintivos para os vassalos. Mas, perante as objecções do conselheiro Tchang Liang, Lieu Pang rendeu-se à evidência e apercebeu-se de que o retrocesso só levaria a um impasse; levantou-se encolerizado contra Li Che-ky: «Sois um estúpido pensador, conseguistes arruinar os negócios do meu Estado!» [71].

A dinastia dos Han sucedeu ao regime estabelecido pelos Ts'in. Durante o reinado do imperador Wuti (140 - 87 a.C.) dos Han, as revoltas dos Estados de Wu, de Tchu e dos outros cinco Estados, foram dominadas. Assim passou um momento crítico que ameaçava a restauração do esclavagismo. As contradições entre a classe dos proprietários de terras e o campesinato, que existiam desde o aparecimento destas duas classes, assumiram, desde então, uma importância fundamental.

A classe dos proprietários de terras tinha-se a pouco e pouco transformado de tigre autêntico em tigre de papel, perdendo a vitalidade e o carácter revolucionário que possuía quando ainda era uma classe progressista. Em tais condições históricas, o confucionismo, hipócrita e conservador, ao exortar as pessoas a contentarem-se com a sua sorte, tornou-se mais útil à dominação feudal do que as ideias dos legalistas que propagavam sem rodeios a ditadura da classe dos proprietários de terras e exigiam abertamente as reformas. Daqui resultou uma situação em que era preciso «honrar unicamente a doutrina de Confúcio e banir todas as outras escolas». E daí em diante as teorias confucianas, revistas e corrigidas, serviram o seu novo amo, a classe dos proprietários de terras, e o confucionismo tornou-se o pensamento dominante da posterior sociedade feudal.

Ao analisar passo a passo a luta entre a restauração e a contra-restauração no decurso da formação da dinastia dos Ts'in, constata-se que a substituição de um sistema social por outro segue um caminho sinuoso, recheado de sangrentos combates e sacrifícios, com possibilidades de recuos temporários e de restauração parcial. Mas a lei do desenvolvimento histórico é irresistível, e o novo regime social não deixará de, ao fim e ao cabo, substituir o antigo. Se bem que o imperador Chehuangti tenha morrido há muito tempo, o regime que fundou manteve-se durante todo o período da sociedade feudal. Lieu Tsong-yuan, pensador materialista da dinastia dos Tang (618 - 907), dizia que depois da dinastia dos Han, este regime se tinha revelado superior ao sistema dos Estados vassalos e que se manteria nas cem gerações futuras [72].

Um outro pensador materialista, Wang Fu-tche, que viveu durante a dinastia dos Ming, indicava: «O sistema das prefeituras e dos distritos dura há mais de dois mil anos sem que nada se tenha alterado» [73]. As suas palavras estão de acordo com a realidade histórica.

Sensível, a natureza ter-se-ia submetido ao tempo;
Para os homens, os mares transformar-se-ão em campos de amoras [158].

Nenhuma força reaccionária poderá impedir o avanço da História. Hoje, sob a direcção do presidente Mao, grande dirigente do povo chinês, criámos a nova China socialista, de ditadura do proletariado, e continuamos a nossa revolução e edificação socialistas. Trabalhamos para a consolidação desta ditadura e para o desenvolvimento da causa do socialismo. Nenhuma força reaccionária o poderá impedir. **«Inevitavelmente, o regime capitalista será substituído pelo regime socialista; é uma lei objectiva independente da vontade do homem»** [75]. O estudo da experiência histórica adquirida no decurso da luta de classes permite-nos reforçar a nossa confiança nesta verdade. Apesar de o imperador Chehuangti ter sido coberto de injúrias pelos reaccionários chineses e estrangeiros, de ontem e de hoje, incluindo os revisionistas soviéticos e Lin Piao e seus semelhantes, nem por isso deixa de ter o seu mérito histórico. Atribuía uma maior importância ao presente do que ao passado; neste domínio, era um entendido; pôs em prática da forma mais consequente e eficaz o pensamento

legalista. Foi também o estadista da classe dos proprietários de terras que realizou e defendeu a unificação da China. Tal é a conclusão da História.

NOTAS

1 História da dinastia dos Han posteriores.
2 Han Fei-tse.
3 Che Ki.
4 Ibidem.
5 Ibidem.
6 Obras de Chang Yang.
7 Che Ki.
8 Che Ki.
9 Um verso do poema de Han Yu: «Canção do tambor de pedra».
10 Lié Tse.
11 Che Ki.
12 Che Ki.
13 Ibidem.
14 Ibidem.
15 Ibidem.
16 Che Ki.
17 Obras de Chang Yang.
18 Che Ki.
19 Ibidem.
20 Discurso sobre o controlo do sal e do ferro pelo Estado.
21 Lieu Hsiang: Novos discursos.
22 Che Ki.
23 Ibidem.
24 Acontecimentos dos Reinos Combatentes.
25 Tchang Tai-yen: Kieu Chu.
26 Che Ki.
27 Che Ki.
28 Ibidem.
29 Acontecimentos dos Reinos Combatentes.
30 Mêncio.
31 Ibidem.
32 Ibidem.
33 Che Ki.

[34] **História cronológica geral.**
[35] **Mêncio.**
[36] O «sistema dos campos em nove quadrados iguais» (chamado em chinês: sistema **tsing tien**) era o regime agrário em vigor na sociedade esclavagista. Durante este regime, todas as terras pertenciam ao rei, chefe supremo dos proprietários de escravos. Estavam divididas em parcelas de nove quadrados iguais que tinham a forma do caracter chinês **«tsing»**. As terras assim divididas eram distribuídas aos aristocratas proprietários de escravos que obrigavam os seus escravos a cultivá-las. O número de parcelas distribuídas aos aristocratas correspondia à sua posição.
[37] **História cronológica geral.**
[38] **Mêncio.**
[39] **Ibidem.**
[40] **Han Fei-tse.**
[41] **História da dinastia dos Han posteriores.**
[42] **Hua Yang Kuo Tche.**
[43] **Che Ki.**
[44] **Siun Tse.**
[45] **Han Fei-tse.**
[46] **Che Ki.**
[47] **Ibidem.**
[48] **Ibidem.**
[49] **Ibidem.**
[50] **Ibidem .**
[51] **Che Ki.**
[52] **Ibidem.**
[53] **Os Anais de Liu.**
[54] **Che K.**
[55] **Han Fei-tse.**
[56] **Ibidem.**
[57] **Che Ki.**
[58] **Che Ki.**
[59] **Ibidem.**
[60] **Che Ki.**
[61] **Ibidem.**
[62] **Ibidem.**
[63] **Ibidem.**
[64] **Che Ki.**
[65] **Han Fei-tse.**
[66] **Han Fei-tse.**
[67] Tchang Tai-yen: **Ts'in Hsien Ki.** Os seis clássicos do confucionismo são: **O Livro das Odes, O Livro dos Documentos, O Livro dos Ritos, O Livro das Mudanças, Os Anais de Tchuentsieu e O Livro da Música.**

[68] Tchang Tai-yen: **Ts'in Hsien Ki.**
[69] **Tsang Chu.**
[70] **Ts'in Tcheng Ki.**
[71] **Che Ki.**
[72] **Sobre o sistema dos Estados vassalos.**
[73] **Estudando a História Geral.**
[74] Versos extraídos do poema de Mao Tsé-tung escrito em Abril de 1949: «A tomada de Nanquim pelo Exército Popular de Libertação».
[75] Mao Tsé-tung: «Intervenção na reunião do Soviete Supremo da U.R.S.S. na celebração do 40.° aniversário da Grande Revolução Socialista de Outubro».

Yang Jong-kuo

A luta do materialismo contra o apriorismo idealista durante as dinastias dos Han do Oeste e de Leste

Lénine disse que o idealismo é **«um instrumento da reacção, um propagador da reacção»** [1]. Ao longo de toda a história, o apriorismo professado pelos filósofos idealistas foi o «instrumento», o «propagador», que as classes reaccionárias governantes utilizaram para enganar e adormecer as massas populares, a fim de consolidar o seu domínio reaccionário.

Um filósofo deve cultivar-se entre quatro paredes para meditar sobre aquilo a que chama a bondade inata da natureza humana e os princípios do Céu? Ou deve insistir na necessidade que os órgãos dos sentidos têm de contactar com o meio exterior para o poderem conhecer? Na história da filosofia chinesa, esta questão reveste-se de uma importância primordial, tendo em vista a luta entre as duas linhas, entre o apriorismo idealista e a teoria materialista do conhecimento. Antes da dinastia dos Ts'in (221 - 207 a.C.), a luta entre as duas linhas no domínio filosófico tinha sido bastante

encarniçada, tomando uma imensa amplitude nas dinastias dos Han do Oeste (206 a.C.-23 d.C.) e dos Han de Leste (25 - 220).

Sob a dinastia dos «dois Han», a sociedade feudal e as relações de produção feudais estavam já estabelecidas, porém, continuavam a existir vestígios do regime esclavagista. Algumas grandes famílias com direitos hereditários, saídas na maior parte das vezes de descendentes de governantes da aristocracia esclavagista dos diferentes Estados da época Tchuentsieu e da dos Reinos Combatentes, tinham-se mantido bastante poderosas; continuavam a possuir um imenso número de escravos que trabalhavam para eles no artesanato e no comércio. Na **História da dinastia dos Han,** pode ler-se, no capítulo sobre a geografia: «Em Tayuan e em Changtang, inúmeros filhos e netos de famílias aristocráticas do Estado de Tsin usavam o embuste e a perfídia uns contra os outros, vangloriando-se cada um da sua reputação e feitos», fazendo reinar a barbárie. A classe feudal que estava no poder sob a dinastia dos Han possuía contradições com estes filhos-família ainda muito poderosos, tomando medidas para conter a sua influência. Mas por outro lado, visto que as duas fracções da classe exploradora possuíam interesses comuns, entendiam-se para explorar e oprimir cruelmente o povo trabalhador. A principal contradição da sociedade de então, era a que opunha os senhores feudais e estas poderosas famílias hereditárias, por um lado, e as massas de todo o povo, pelo outro.

Sob o reinado do imperador Wuti (140 - 87 a.C.), da dinastia dos Han, a divisão do país em Estados vassalos, ainda existente no início desta dinastia, teve o seu fim, e a dominação feudal de poder

centralizado parecia ter-se consolidado; mas as massas trabalhadoras continuavam a ser alvo de uma impiedosa opressão. Muita gente não tinha eira nem beira ou morria na miséria. Revoltavam-se. No ano 99 antes da nossa era, uma insurreição camponesa, dirigida por Siu Pei, estalou na província de Chantong e nas regiões vizinhas. Os camponeses revoltosos apoderaram-se das cidades, expropriaram as armas às forças oficiais, libertaram os prisioneiros e derrubaram e mataram os funcionários. Esta insurreição abalou como um todo a classe feudal dominante.

Foi como resposta às necessidades desta classe, que pretendia reforçar o seu poder centralizado, que apareceram as teorias filosóficas reaccionárias de Tong Tchong-chu (179 - 104 a.C.).

Tong Tchong-chu e o apriorismo
do Amplo Debate na Sala do Tigre Branco

Tong Tchong-chu apercebeu-se de que se as doutrinas de Confúcio e de Mêncio, propagadas pelos confucianos no período anterior à dinastia dos Ts'in, tinham defendido a classe dos aristocratas esclavagistas em declínio, poderiam também, com algumas modificações, servir a classe feudal dominante. Foi por isso que propôs a proibição das actividades das outras escolas de pensamento: «Honrar somente a doutrina de Confúcio e banir todas as outras escolas». A sua proposta foi aceite pelo imperador Wuti que justamente pretendia consolidar a sua dominação feudal baseada num poder centralizado através de um reforço do controlo ideológico.

No seu memorando dirigido ao imperador Wuti «Para recomendar os homens virtuosos e compe-

tentes», e no seu livro **Roseira luxuriante dos Anais de Tchuentsieu,** Tong Tchong-chu pregou a doutrina mística do yin-yang e dos cinco elementos (madeira, fogo, terra, metais e água), dizendo que todas as coisas deste mundo, mesmo o poder da monarquia feudal, são criadas pelo Céu com um fim determinado. Ligou assim a autoridade divina do Céu à da monarquia sobre a terra, e desenvolveu a ideia de Mêncio sobre «a fusão do Céu e do homem num todo», fornecendo um fundamento teórico à concepção segundo a qual «a autoridade da monarquia imana do Céu». Para manter solidamente a ordem feudal, elaborou «os três princípios fundamentais»: «o soberano dirige os seus súbditos, o pai dirige o filho e o marido dirige a mulher», pretendendo que estas relações tinham sido decididas pelo «Céu» e eram, portanto, imutáveis. Estes princípios constituíram os dogmas morais, sagrados e invioláveis da sociedade feudal chinesa durante 2000 anos. Como dizia o presidente Mao: **«Estas quatro formas de poder — político, do clan, religioso e marital — representam o conjunto da ideologia e do sistema feudo-patriarcal e são as quatro grandes correntes que manietam o povo chinês e, em particular, o campesinato»** [2].

Se Tong Tchong-chu pregou um apriorismo idealista, foi exactamente para dar uma base à sua teoria política, reaccionária do ponto de vista da teoria do conhecimento.

Desenvolvendo as teorias apriorísticas de Confúcio e Mêncio, Tong Tchong-chu elaborou «as três espécies da natureza humana»: «a natureza do sábio», «a natureza da arraia miúda» e a «natureza da gente comum». Segundo ele, somente as pessoas que tenham «a natureza da gente comum» podem tornar-se boas pela educação e pelo estudo.

Aqueles que possuem a «natureza do sábio» conhecem «a lealdade, a sinceridade e o amor universal, a honestidade e as conveniências» [3]; nasceram bons. Quanto à «natureza da arraia miúda», designa a natureza do povo trabalhador que está subjugado. Este nasceu estúpido e deve deixar-se governar pelos «sábios». O próprio Confúcio considera-o como «gente de baixa condição», gente sem importância, insignificantes e negligenciáveis [4]. A teoria das «três espécies da natureza humana» de Tong Tchong-chu é de facto uma réplica de fórmulas de Confúcio, tais como: «Em cima a inteligência, em baixo a estupidez», «os homens que estão acima da média, podem ser instruídos nos mais altos conhecimentos do saber humano; os que estão abaixo da média, não podem ser instruídos nos mais altos conhecimentos do saber humano» [5]. Aos olhos de Tong Tchong-chu e dos seus semelhantes, os «sábios» nasceram bons, enquanto que os da «arraia miúda» nasceram vis; os primeiros têm uma inteligência absoluta, enquanto que os segundos são absolutamente estúpidos. Por consequência, os primeiros devem ser altamente colocados para governar e os segundos devem resignar-se a ser oprimidos e explorados. Tudo isto foi predestinado e decidido pelo Céu e não pode ser modificado. Tais eram os argumentos utilizados para provar através do apriorismo que a ordem estabelecida pela dominação feudal era absolutamente «justificada».

A insurreição camponesa que estalou nos últimos anos da dinastia dos Han do Oeste abalou seriamente a dominação feudal e deu um rude golpe no poder das grandes famílias hereditárias. Mas o representante dos proprietários de terras Lieu Sieu (mais tarde imperador Kuangwu), apode-

rou-se dos frutos desta vitória e fundou a dinastia dos Han de Leste. No ano de 79, sob o reinado do imperador Tchangti, uma conferência, tendo por fim reforçar, no plano ideológico, o poder feudal centralizado, foi realizada na Sala do Tigre Branco. Os pensadores confucianos foram convidados para discutir problemas de interpretação dos cânones clássicos. Durante toda a conferência, aplicaram-se na propagação da teoria mística da «fusão do Céu e do homem num todo» de Tong Tchong-chu e da doutrina supersticiosa do yin-yang e dos cinco elementos — ambas formas do apriorismo idealista. Os resultados destas discussões foram relatados por Pan Ku (32 - 92) no livro que tem por título: **Amplo Debate na Sala do Tigre Branco.**

Esta obra dizia que o sábio é um homem para o qual «nenhuma coisa relativa à Via é desconhecida», que somente um sábio pode ter profundos conhecimentos inatos, prever o curso dos acontecimentos futuros e comunicar com o Céu. Assim, o imperador — governador feudal supremo — é necessariamente um sábio porque «ninguém, excepto o sábio, pode ser mandatado pelo Céu» e tornar-se «filho do Céu». Somente um tal sábio pode possuir vastos conhecimentos inatos e desvendar «ao menor sinal de manifestação, as coisas». Esta fórmula dos idealistas significa que toda a ideia que começa a nascer na consciência do homem, por mais dissimulada e insignificante que seja ao princípio, pode tomar uma importância grande no futuro. Tsé Che (neto de Confúcio e mestre do mestre de Mêncio), resumia esta fórmula nestes termos: «Nada é mais evidente do que o que se encontra escondido no segredo da consciência, e nada é mais manifesto do que as subtis causas das acções. É por isso que o homem superior vigia atentamente as inspirações secretas da sua consciência» [6]. Em suma, o homem não tem necessidade dos seus órgãos dos sentidos para entrar em contacto com o mundo exterior, bastando-lhe cultivar-se fechado entre quatro paredes e tomar consciência dos conhecimentos inatos e das regras éticas que imanam de Deus, para com elas regularizar a sociedade feudal. Isto constitui um desenvolvimento da ideia de Tong Tchong-chu de que «Os três princípios essenciais da Via real imanam do Céu». É portanto a propagação da ideia de que o conhecimento humano provém dos conceitos subjectivos, que provém do subjectivo para o objectivo. Isto é um puro apriorismo idealista.

No **Amplo Debate da Sala do Tigre Branco,** o povo explorado era apresentado como sendo desprovido de conhecimentos inatos; de «natureza simplista», ignorando a Via da «benevolência», só serve para trabalhar na produção e para ser subjugado pela classe dominante. Se o povo trabalhador se revoltava, era necessário fazê-lo «regressar à Via correcta». Assim, portanto, os «ritos» estabeleciam-se unicamente em honra da classe feudal dominante, possuidora de um saber inato, enquanto que os castigos se dirigiam unicamente às classes exploradas desprovidas de conhecimentos. Era uma teoria inteiramente absurda destinada a salvaguardar a dominação feudal.

A refutação do apriorismo por Wang Tchong

Os filósofos materialistas da época, representados por Wang Tchong, tinham criticado vigorosamente, em todos os seus aspectos, o apriorismo idealista propagado por Tong Tchong-chu e pelo livro **Amplo Debate na Sala do Tigre Branco.**

Wang Tchong (aproximadamente 27 - 97 d.C.), nascido de uma família plebeia que se ocupava da agricultura e do comércio, teve contactos com pessoas de camadas inferiores e conheceu a opressão e as humilhações infligidas pelas grandes famílias hereditárias. Tinha, portanto, simpatia pelo povo trabalhador oprimido e explorado. Compreendeu que as revoltas camponesas se davam porque «com a carência de víveres, não era possível suportar a fome e o frio», e declarou que «os conflitos provinham da penúria». Tinha como amigos pessoas de condição mais modesta, portanto, via os problemas de modo mais objectivo. Ao escrever a sua célebre obra **Luen Heng** (Conversas maduras), queria exactamente submeter a uma crítica rigorosa os conceitos filosóficos idealistas de Tong Tchong-chu. Por esta época, os governantes da dinastia dos Han encorajavam o culto de Confúcio e Mêncio. E Wang Tchong, que estava nos seus últimos anos de vida, durante a convocação de uma conferência na Sala do Tigre Branco pelo governador feudal supremo, ousava escrever no seu livro **Luen Heng**, capítulos que tinham por título: **«Questionemos Confúcio»** e **«Espicacemos Mêncio»**, reprovando-lhes terem tido demasiadas opiniões e actos contraditórios, de lhes ter faltado objectividade e de se terem algumas vezes enganado. Wang Tchong tinha realmente uma audácia de materialista.

Pelas suas críticas contra o apriorismo idealista de Confúcio e Mêncio, propagado por Tong Tchong-chu e seus adeptos, Wang Tchong fez ressaltar que a ideia da **«bondade pura»** da natureza humana, avançada por Tong Tchong-chu, era falsa e «não concordava com a realidade». Criticou também Mêncio, declarando que a sua tese segundo a qual o homem é naturalmente bom «não correspondia

à realidade». Mantinha que a natureza do homem, boa ou não, só se formava gradualmente, após o nascimento. Comparava esta formação ao tingir da seda. Com o indigo, obtém-se fio azul e com a tintura vermelha, vermelho. Uma criança sem experiência torna-se boa ou má da mesma maneira que os fios de seda mudam de cor conforme a tinta. Por outras palavras, a natureza de um homem, boa ou má, está condicionada pelo meio em que vive desde o nascimento. Ninguém tem conhecimento e capacidade desde que nasce. Adquire-se através duma prática contínua. Para refutar o apriorismo, Wang Tchong tomou para exemplo o artesanato. Na capital do Estado de Tsi, conta, onde o bordar é uma arte transmitida de geração em geração, não havia uma única mulher, mesmo muito vulgar, que não soubesse bordar. A região de Hsiang era conhecida pelos seus tecidos tradicionais de seda e toda a mulher, mesmo pouco inteligente, conhecia esta arte. Porquê? Porque, à força de ver as pessoas tecer, e de tecerem elas próprias todos os dias, adquiriam naturalmente uma grande habilidade nesta arte, o que prova que o conhecimento e o talento não são «dons concedidos pelo Céu». Wang Tchong demonstrou que é puro charlatanismo pretender que um sábio «pode saber o que se passou há mil anos e o que se passará dentro de dez mil», que pode «conhecer sem ter aprendido e compreender sem se ter informado». Na realidade, sem o ouvido, a vista ou os outros órgãos dos sentidos, não se pode conhecer nada do mundo exterior. Logo, como poderia existir um conhecimento inato?

No capítulo «Conhecimento da verdade», Wang Tchong citou dezasseis exemplos para demonstrar que o «sábio não é um Deus capaz de conhecer antecipadamente as coisas». Eis alguns: Confúcio

e o seu discípulo Yen Yuan foram acossados pelos habitantes da localidade de Kuang. Confúcio conseguiu escapar-se primeiro, e o seu discípulo juntou-se-lhe mais tarde. «Pensava que tinhas sido morto pelos Kuang», disse-lhe. Ora, se Confúcio possuia o dom de conhecer as coisas com antecedência, teria sabido que o seu discípulo tinha escapado. O facto de pensar que o seu discípulo estava morto prova que ele era incapaz de saber as coisas com antecedência.

Confúcio não queria ver Yang Huo. Mas este enviou-lhe um presunto, o que o obrigou a retribuir-lhe com uma visita. Escolheu um dia em que sabia que Yang Huo não estava em casa. Mas o acaso quis que Confúcio o encontrasse à volta. Se Confúcio soubesse o que se iria passar, faz notar Wang Tchong, não se teria apresentado em casa de Yang Huo nesse dia e não o teria encontrado no seu caminho de volta.

Os dezasseis exemplos citados por Wang Tchong provam que não há conhecimento inato no mundo, mesmo para um sábio como Confúcio. Wang Tchong diz que «os talentos podem variar de um homem para outro», mas para conhecer qualquer coisa, todo o homem tem de aprender. Quem «não se informa de nada», «não conhece nada». Em todos os tempos, nunca ninguém pôde «saber o que se passou há mil anos e o que se passará em dez mil».

Se, mesmo um «sábio» como Confúcio deve aprender para ter conhecimentos, conclui-se que não há «sábios» inatos. O homem só pode conhecer o mundo exterior pelo estudo e pela prática.

Enquanto nega a existência de conhecimentos inatos, Wang Tchong sublinha a necessidade de adquirir conhecimentos por intermédio dos órgãos dos sentidos. Para além disso, diz que para saber

se uma coisa é verdadeira ou falsa, não se pode contar unicamente com os órgãos dos sentidos. É preciso utilizar o cérebro para reflectir, de forma a ter um conhecimento mais profundo das coisas. Partindo do idealismo, Tong Tchong-chu mantém que o Céu tem uma vontade — a qual é Deus; que Deus, esse Céu dotado de uma vontade, é eterno e imutável, do mesmo modo que a «Via» e a «razão» que imanam da sua vontade, são igualmente eternas e imutáveis. «A grandeza da Via vem do Céu. O Céu é imutável, imutável é também a Via». Este é um ponto de vista puramente idealista e metafísico. Partindo desta ideia reaccionária, Tong Tchong-chu pensa que as coisas em si não mudam nem se desenvolvem, e que as regras éticas e morais feudais são, **a priori,** eternas e imutáveis. Contra ele, Wang Tchong mantém que há transformação e desenvolvimento; diz que o homem que nada tinha para se vestir nos tempos antigos, usa hoje roupas; o que prova que as coisas mudam e se desenvolvem e que o tempo avança. Wang Tchong criticou as ideias metafísicas de Tong Tchong-chu e também o ponto de vista dos conservadores, das grandes famílias, segundo o qual «o presente não vale o passado».

Um outro filósofo de nome Wang Fu, que viveu durante o reinado dos imperadores Hoti e Anti da dinastia dos Han de Leste, e que manteve relações com o homem de ciência eminente da época, Tchang Heng, foi fortemente influenciado pelas ideias materialistas de Wang Tchong. No seu livro, **Tsien Fu Luen** (Discursos dos anónimos), Wang Fu, partindo da teoria materialista do conhecimento, nega também que exista um conhecimento inato e sábios que possuam conhecimentos desde a nascença. Diz que o sábio não é «dotado de saber inato», nem

de «capacidade inata», que precisa de aprender e estudar depois do nascimento, se quer adquirir conhecimentos extensos e uma «alta virtude». Cita o exemplo de um objecto em madeira. Para que a madeira da árvore se transforme num objecto útil, tem de passar pela mão de um artífice que, depois de conceber o objecto, lhe traça o desenho e o trabalha. Da mesma forma para o homem. Não há génio inato. É somente temperando-se no forno da vida e estudando que o homem se torna útil.

Ressalta do precedente que a luta entre as duas correntes filosóficas era, na época, extremamente violenta, reflectindo a luta de classes na sociedade. Um problema importante era o de saber se deveria prosseguir-se a teoria materialista do conhecimento ou propagar o apriorismo idealista. Os materialistas afirmavam que todo o conhecimento provém do estudo e da experiência e que não existem conhecimentos inatos. Pensavam que nada é imutável, tudo muda e se desenvolve; que o tempo progride, que o presente se segue ao passado; que é falso pretender que o presente faz marcha atrás, que se encaminha para a reacção, que «o presente não vale o passado». Mas os partidários do apriorismo idealista mantinham o contrário. Persistiam no divórcio entre o objectivo e o subjectivo, propagavam inépcias para enganar e envenenar a massa do povo. Nos nossos dias, Liu Chao-chi, Lin Piao e outros escroques políticos propagavam igualmente o apriorismo idealista, propagavam coisas absurdas sobre o «génio» e o «supergénio», sobre o «processo do subjectivo ao objectivo», etc. Não será evidente que o seu fim criminoso era o de fazer

andar para trás a roda da história e derrubar a ditadura do proletariado para restaurar o capitalismo na China?

O estudo da luta do materialismo contra o apriorismo idealista na história da filosofia permite-nos compreender melhor o carácter reaccionário do apriorismo idealista, filosofia ao serviço das classes reaccionárias no poder. Na história da China, por exemplo, o apriorismo idealista pregado por Confúcio estava ao serviço do poder dos proprietários de escravos em declínio; mais tarde, Tong Tchong--chu e outros desenvolveram este apriorismo, fornecendo um fundamento teórico aos governantes feudais para oprimir o povo durante mais de dois mil anos. O estudo da luta entre as duas linhas na história da filosofia chinesa permite-nos compreender melhor a importância da luta de classes no domínio ideológico. Como disse o presidente Mao: **«Para derrubar um poder político, começa-se sempre por preparar a opinião pública e por agir no domínio ideológico. Isto é verdadeiro tanto para uma classe revolucionária, como para uma classe contra-revolucionária».** É, portanto, extremamente importante para nós, conduzir, segundo os ensinamentos do presidente Mao, a luta de classes no domínio da superstrutura.

NOTAS

[1] «Os nossos abrogadores», **Obras**, tomo 17.

[2] «Relatório sobre o inquérito conduzido no Hunan sobre o movimento camponês», **Obras Escolhidas de Mao Tsé--tung**, tomo I.

[3] **Roseira luxuriante dos «Anais de Tchuentsieu».**

[4] **Luen Yu.**

[5] **Luen Yu.**

[6] **Tchong Yong.**

Tcheu Yi-liang

SOBRE O SISTEMA DOS ESTADOS VASSALOS de Lieu Tsong-yuan

Antigamente, a maior parte dos comentadores condenavam Ts'in Che Huang, o primeiro imperador da dinastia dos Ts'in (221 - 207 a.C.); só um pequeno número de pessoas admitia que havia importantes realizações na sua vida. Destes últimos, mencionemos Lieu Tsong-yuan (773 - 819), da dinastia dos Tang (618 - 907), que fez uma correcta apreciação de Ts'in Che Tuang, na sua importante obra **Sobre o sistema dos Estados vassalos.** Neste escrito, o autor reconhece o carácter progressista das medidas tomadas pela dinastia dos Ts'in, como a abolição do sistema dos Estados vassalos, a prática do sistema das prefeituras e dos distritos e a centralização do poder de Estado, e demonstra que estas medidas foram necessárias para salvaguardar a unidade do império e para reforçar o poder da classe dos proprietários de terras. Assim, fez uma avaliação correcta do alcance histórico das medidas reformistas e progressistas do

primeiro imperador dos Ts'in. Observando o passado, Lieu Tsong-yuan exprimiu também os seus pontos de vista sobre a situação política da sua época. E foi desta forma que colocou as suas opiniões históricas ao serviço da política.

Ts'in Che Huang honrou a escola legalista e dirigiu-se contra as doutrinas de Confúcio-Mêncio. O seu objectivo era impedir a restauração do regime esclavagista já destruído, e defender e reforçar o regime feudal dos proprietários de terras, progressista nesta etapa do desenvolvimento da sociedade. Adoptando diversas medidas, a dinastia dos Ts'in liquidou o sistema dos Estados vassalos em vigor na sociedade esclavagista desde a dinastia dos Tcheu do Oeste (aproximadamente séc. XI - 770 a.C.) e fundou um Estado unificado e autocrático de poder centralizado. As funções públicas deixaram de ser hereditárias, e as recompensas e sanções passaram a depender daí em diante dos bons ou maus serviços prestados ao Estado feudal dos proprietários de terras. Depois da unificação da China pelos Ts'in, foram adoptadas normas uniformes na construção dos eixos dos diferentes veículos, e a escrita chinesa e os pesos e medidas foram unificados. Ts'in Che Huang reprimiu impiedosamente os confucianos que se opunham a estas medidas, que se esforçavam pelo regresso à época em que o país estava dividido em reinos combatentes e que aguardavam o retorno à antiga sociedade esclavagista. Proibiu todos os escritos de que os confucianos se serviam para influenciar a opinião pública. Os livros da escola confuciana foram queimados, e os confucianos enterrados vivos. A maior contribuição de Ts'in Che Huang, foi a unificação da China, por si feita. Certamente que numa sociedade onde prevaleciam as relações de produção

feudais, o carácter desta unificação era limitado. Contudo, não podemos ignorar o mérito deste imperador, que, pela primeira vez na história da China, unificou todo o país. No período imediatamente a seguir à tomada do poder pela classe ascendente dos proprietários de terras, a expansão económica da sociedade exigia a unificação do país e o estabelecimento de um poder centralizado. Foi para se adaptar às necessidades desta situação que Ts'in Che Huang baniu completamente a influência das forças moribundas e criou um Estado unificado de poder centralizado. Estabeleceu em todo o país prefeituras e distritos, cujos responsáveis eram directamente nomeados pela autoridade central. Muitas destas instituições, criadas depois da unificação do país pelos Ts'in, foram adoptadas e conservadas mais tarde pelas diversas dinastias durante mais de dois mil anos. Todas as medidas tomadas por Ts'in Che Huang tinham um único objectivo: unificar o país. Nos dez anos que se seguiram à conquista dos seis Estados, Ts'in Che Huang efectuou viagens de inspecção a todo o império, e os seus feitos foram gravados em estelas. Estas viagens não eram uma diversão, mas serviam principalmente para exaltar o prestígio do poder central, a fim de reforçar a unidade do império. O presidente Mao apontou que a classe dos proprietários de terras foi, antes da conquista do seu poder e algum tempo depois, **«de uma enorme vitalidade, revolucionária e progressista; foi um verdadeiro tigre».** Ts'in Che Huang foi precisamente esse representante da classe feudal dos proprietários de terras em plena ascensão.

A abrogação do sistema dos Estados vassalos e o estabelecimento das prefeituras e dos distritos foram medidas duma importância crucial adoptadas

pela dinastia dos Ts'in para pôr fim às velhas instituições da época dos Reinos Combatentes (475--221 a.C.) e para unificar o país. Sob as dinastias que sucederam à dos Ts'in, os pensadores políticos discutiam frequentemente os méritos e as desvantagens do sistema dos Estados vassalos e do sistema das prefeituras e dos distritos. Muitos atribuíam as contradições no seio da classe dominante na sociedade feudal e a instabilidade do poder daí resultante às medidas erradas tomadas pelos Ts'in que aboliram o sistema dos Estados vassalos e adoptaram o das prefeituras e dos distritos. A obra de Lieu Tsong-yuan, **Sobre o sistema dos Estados vassalos** constitui uma poderosa refutação dos diversos argumentos que desaprovam a abrogação do sistema dos Estados vassalos pelos Ts'in. Mostra a superioridade do sistema das prefeituras e dos distritos e reconhece o mérito de Ts'in Che Huang ao tomar as medidas reformistas e progressistas.

Lieu Tsong-yuan viveu nos finais do século VIII e princípios do século IX, isto é, mais de mil anos depois da unificação da China por Ts'in Che Huang. Evocando a história da China sob as dinastias que sucederam à dos Ts'in e concentrando-se na experiência histórica deste período, formulou o método de observação dos factos históricos do ponto de vista do seu desenvolvimento.

Iniciou o seu estudo pela descrição da idade primitiva da sociedade humana. Disse que nessa época a terra estava coberta de densas florestas e era habitada por animais ferozes. Não sabendo apanhar as presas nem morder como os animais e sem qualquer revestimento ou plumagem para se proteger, o homem não podia defender-se nem alimentar-se. Esta descrição assemelhava-se a uma exposição de Han Fei (280 - 233 a.C.), célebre legalista

do tempo dos Reinos Combatentes, que dizia: «Antigamente, havia poucos seres humanos mas uma fauna abundante. O homem era incapaz de vencer as aves de rapina e os animais selvagens, os insectos e as serpentes»[1]. Esta forma de observar a antiga sociedade humana do ponto de vista evolucionista continha elementos materialistas e correspondia à realidade objectiva. Pelo contrário, os confucianos consideravam que a antiga sociedade era de ouro e ideal, e que toda a sociedade posterior a essa época nada tinha progredido, mas, pelo contrário, recuado. Pretendiam que o presente não valia o passado, e propunham «seguir a via dos antigos reis», isto é, regressar inteiramente à antiga ordem. Era este ponto de vista idealista e reaccionário que Confúcio pregava, esforçando-se por fazer andar para trás a roda da História, e utilizando-o para tentar restaurar o esclavagismo e combater o feudalismo. Ao examinar a história do ponto de vista do seu desenvolvimento, Lieu Tsong-yuan, tinha-se apercebido de que a substituição do antigo sistema dos Estados vassalos pelo sistema das prefeituras e dos distritos era inevitável, e soube apreciar correctamente o carácter progressista das reformas de Ts'in Che Huang.

Antes de justificar a necessidade de substituir o sistema dos Estados vassalos pelo sistema das prefeituras e dos distritos, Lieu Tsong-yuan recordou a origem do sistema dos Estados vassalos. Pensava que, primitivamente, o homem, para sobreviver, tinha de «utilizar outras coisas que lhe são exteriores», como Siun Tse (313 - 238 a.C.) já tinha indicado anteriormente. Segundo ele, o emprego de certos utensílios, por exemplo, provocava necessariamente querelas pela sua posse entre os homens, que, finalmente, tinham de encontrar um

árbitro para decidir o diferendo; daí o aparecimento de governantes de diferentes extractos. E como os conflitos se estendessem, os governantes deveriam escutar as opiniões de quem gozasse de maior autoridade entre eles, e essa pessoa tornar-se-ia então Filho do Céu, isto é, supremo governante. O Filho do Céu era o último produto de um longo processo de formação dos governantes. Se estes, desde o Filho do Céu até ao simples chefe de aldeia, soubessem obter o respeito e o reconhecimento do povo servindo-o, depois da sua morte, os seus descendentes gozariam do mesmo respeito e seriam chamados a suceder-se como governantes. Assim se constituiu o sistema hereditário dos vassalos. Através destas análises, Lieu Tsong-yuan chegou à seguinte conclusão: O sistema dos Estados vassalos, sistema hereditário existente antes da dinastia dos Ts'in, e que dividia o país em diferentes Estados independentes, não resultava da vontade de alguns indivíduos particulares, mas era um produto da tendência da época, isto é, das condições objectivas do desenvolvimento histórico. Claro que, quando falava desta «tendência», não a podia compreender no sentido do desenvolvimento das forças produtivas e do carácter inconciliável das contradições de classe, mas pelo menos apercebia-se de que o sistema dos Estados vassalos era o produto da tendência objectiva ou das condições objectivas. Na época, era um ponto de vista progressista.

Na sua exposição sobre a origem do sistema dos Estados vassalos, dois pontos merecem a nossa atenção: Siun Tse disse que quem utilizasse a galera e o cavalo podia percorrer mil lis, sem que as suas pernas fossem mais ágeis que as de qualquer outro, que quem utilizasse um barco podia atravessar um rio sem saber nadar. Isso deve-se ao facto de saberem «utilizar as coisas». Lieu Tsong-yuan partilhava deste ponto de vista. E quando empregava o termo «coisas», ao falar de «utilizar outras coisas que lhe são exteriores», parece que se referia não só às coisas necessárias à vida de todos os dias, mas também aos utensílios utilizados na produção. Engels disse: «O trabalho começa com o fabrico de utensílios». **«Nunca uma mão de macaco fabricou a mais grosseira faca de pedra»** [2]. O homem começou a distinguir-se dos outros animais a partir do momento em que, com as suas mãos começou a trabalhar e a fabricar os utensílios. A partir do momento em que o homem primitivo começou a fabricar utensílios, abriu um novo capítulo na luta contra a natureza, porque a partir desse momento passaram a existir os meios de a vencer e transformar. Quando descrevia como não podia o homem primitivo no início alimentar-se e proteger-se antes de aprender a «utilizar outras coisas que lhe são exteriores», Lieu Tsong-yuan não pressentia sequer o importante significado do fabrico e da utilização dos utensílios pelo homem? Quanto ao acesso ao poder dos governantes dos diversos Estados e do Filho do Céu que unificou o país, Lieu Tsong-yuan pensava que tinham sido inicialmente escolhidos pelo povo que reconhecera os seus meritórios serviços. Esta forma de ver não corresponde, evidentemente, à doutrina marxista do Estado. Contudo, era muito mais progressista do que a teoria do «mandato do Céu» pregada pela escola de Confúcio-Mêncio, teoria de que essa escola se servia para reforçar e fortificar a autoridade absoluta do monarca. Era o «direito divino dos imperadores» que Tong Tchong-chu tinha pregado durante a dinastia dos Han (206 a.C.-220 d.C.), a saber, que «o Filho do Céu é mandatado pelo

Céu e os príncipes são mandatados pelo Filho do Céu»[3], ou seja, que o aparecimento dos imperadores era ditado pela vontade do Céu. O que aqui convém notar, é que no decurso da Grande Revolução Cultural, Lin Piao, esse arrivista burguês, conspirador e contra-revolucionário de duas caras, tinha apelado às massas revolucionárias que seguissem o exemplo de Tong Tchong-chu, e o seu cúmplice Tchen Po-ta, anticomunista kuomintanguista e renegado apressou-se a imitá-lo. É evidente que se o grupo antipartido de Lin Piao tão ardentemente tinha colocado nos píncaros Tong Tchong-chu, era porque queria utilizar essa miscelânia de velhas doutrinas de Confúcio-Mêncio como arma ideológica para tentar restaurar o capitalismo na China e usurpar o poder supremo do Partido e do Estado. Quando venerava os confucianos e punha de parte os legalistas, quando exaltava Tong Tchong-chu e vilipendiava o primeiro imperador dos Ts'in, era na realidade o Partido e a ditadura do proletariado que ele visava — devemos denunciar e condenar estes criminosos desígnios.

Depois de relatar a origem do sistema dos Estados vassalos em vigor na antiga sociedade esclavagista, Lieu Tsong-yuan apontou no seu escrito, **Sobre o sistema dos Estados vassalos,** a superioridade da reforma feita pelos Ts'in abolindo o sistema dos Estados vassalos, e substituindo-o pelo sistema das prefeituras e dos distritos. Comparou os dois sistemas e apontou que o defeito do sistema dos Estados vassalos dos Tcheu consistia no facto de, tornando-se os príncipes demasiado poderosos, o rei dos Tcheu não podia submetê-los às suas ordens; era como «uma cauda que se tinha tornado muito grande mais depressa que o corpo, tornando-se incómoda». Depois do rei Ping dos

Tcheu ter transferido a sua capital para o leste, a sua posição foi, pode dizer-se, reduzida à de um príncipe. «A dinastia dos Tcheu há muito tinha desaparecido; só havia um título vago suspenso acima das cabeças dos príncipes». Depois de ter anexado os seis outros Estados independentes, Ts'in Che Huang aboliu os títulos dos príncipes, reformou as antigas instituições e estabeleceu prefeituras e distritos para onde enviou responsáveis para governar, concentrando assim o poder nas mãos do governo central. Lieu Tsong-yuan elogiou esta reforma de Ts'in Che Huang, dizendo que este «tinha todo o império nas suas mãos, o que era um benefício». Assim, mostrou claramente o papel positivo desempenhado pelos Ts'in na consolidação da monarquia ao unificar o país. Lieu Tsong-yuan examinou também a história dos últimos mil anos, desde a dinastia dos Ts'in até à dos Tang, segundo o critério da solidez ou fraqueza do poder feudal, e mostrou «as vantagens do sistema dos Ts'in», com o estabelecimento das prefeituras e dos distritos, e as desvantagens do sistema dos Estados vassalos, adoptado no início da dinastia dos Han, que atribuía terras aos membros da casa real e aos dignitários de excepcionais méritos. Sublinhou que no período em que o sistema dos Estados vassalos tinha sido novamente adoptado em alguns territórios, se tinham dado várias rebeliões fomentadas pelos príncipes, mas nenhuma pelos chefes das prefeituras e dos distritos. «Houve estados rebeldes, mas nenhuma prefeitura rebelde». O «sistema dos Ts'in» era, pois, de uma superioridade evidente. Depois da dinastia dos Han, dizia Lieu Tsong-yuan, o sistema das prefeituras e dos distritos havia demonstrado a sua superioridade sobre o sistema dos Estados vassalos, e assim

seria nas gerações futuras. Finalmente, comentando a situação da sua época, disse: «Quando da fundação da nossa dinastia dos Tang, as prefeituras já se tinham estabelecido e os magistrados já estavam nomeados. Tratava-se de uma medida conveniente para a nossa situação». Exprimia assim a sua concordância pela adopção do sistema dos Ts'in pelos Tang. Mas, na realidade, embora a dinastia dos Tang tenha adoptado o sistema das prefeituras e dos distritos, depois da revolta de An Lu-chan e de Che Se-ming (755 - 763), os governadores militares regionais tinham tomado o poder e constituído inúmeros regimes independentes, de forma que a autoridade do poder central encontrava-se já bastante enfraquecida. Segundo Lieu Tsong-yuan, esta situação não era devida ao sistema das prefeituras e dos distritos, mas às forças armadas locais. Na altura, pensava, «havia generais rebeldes, mas não prefeituras rebeldes, não devendo o sistema das prefeituras ser mudado». Se fazia o elogio do sistema dos Ts'in e considerava vantajosa a adopção deste sistema para a corte dos Tang, visava, em certa medida, os senhores de guerra do seu tempo. Achava que se o governo de então tivesse sabido tomar devidamente em mãos as forças armadas e escolher prudentemente os responsáveis locais, o império podia ter sido convenientemente governado. Opunha-se, na realidade, aos generais insubordinados e às forças armadas locais que não obedeciam às ordens do governo central estabelecido em Tchangan.

Perguntaram-lhe: Se o sistema das prefeituras e dos distritos era verdadeiramente superior, a que se deveu o tão rápido fracasso da dinastia dos Ts'in? Lieu Tsong-yuan respondeu que se deveu ao facto de os governantes dos Ts'in oprimirem e

explorarem cruelmente as massas, a «gente baixa levantava-se muito», de tal maneira que, quando foi lançado um apelo, alguns homens tinham-se agrupado e pegado em armas sob qualquer bandeira e tinham derrubado rapidamente a dominação dos Ts'in. «Era falta de administração pública», e «não falta do sistema das prefeituras». Outro perguntou-lhe: Como explicar a longa dominação das dinastias dos Hsia (aproximadamente séculos XXI--XVI a.C.), dos Chang (aproximadamente séculos XVI-XI a.C.), dos Tcheu e dos Han que tinham adoptado o sistema dos Estados vassalos, enquanto que a dinastia dos Ts'in, que tinha estabelecido o sistema das prefeituras e dos distritos, só conheceu um reinado efémero? Lieu Tsong-yuan replicou: A dinastia dos Wei também adoptou o sistema dos Han, e a dinastia dos Ts'in retomou o sistema dos Wei; todas distribuíram terras aos príncipes; e, no entanto, nem por isso duraram mais. A dinastia dos Tang mudou de método e adoptou o sistema das prefeituras e dos distritos; ora, a dinastia existia há já quase duzentos anos. Isto provava que a solidez de um regime não dependia do sistema dos Estados vassalos. Além disso, Lieu Tsong-yuan fez notar que a dinastia dos Han só tinha adoptado este sistema numa parte do seu território e durante um certo tempo, de modo que, na realidade, sempre existiu um Estado unificado de poder centralizado. Além disso, Lieu Tsong--yuan indicou que, com o sistema dos Estados vassalos, os governantes eram hereditários, independentemente da sua capacidade, enquanto que as pessoas verdadeiramente capazes não tinham a possibilidade de dar provas do seu talento. Com o sistema das prefeituras e dos distritos, os funcionários locais eram «destituídos quando cometiam

erros, e recompensados quando se mostravam capazes»; um magistrado nomeado de manhã, podia ser destituído à noite se se revelasse indigno. Deste modo, o governo central podia exercer livremente a sua autoridade em todo o império, e a dominação da classe feudal dos proprietários de terras estava assegurada.

Colocando-se do ponto de vista da classe dos proprietários de terras, Lieou Tsong-yuan procurou a forma de consolidar o poder dos governantes feudais e esforçou-se por mostrar que o sistema das prefeituras e dos distritos era vantajoso para a unificação do país. Ao mesmo tempo, depois de estudar o desenvolvimento da história da China através dos séculos, afirmou que a abolição do sistema dos Estados vassalos e a adopção do sistema das prefeituras e dos distritos, sob a dinastia dos Ts'in, tinham um significado positivo. Era uma posição correcta. Servindo-nos do materialismo dialéctico e do materialismo histórico, bem como do método da análise de classes, estamos à altura de apreciar devidamente as suas palavras e actos e de o considerar como um pensador e um homem de Estado da classe dos proprietários de terras, portador de ideias materialistas. Isto é igualmente verdade para Ts'in Che Huang. Embora este imperador tenha oprimido e explorado impiedosamente o povo, o seu espírito reformista e a sua política baseada nas ideias legalistas, colocando a sílaba tónica no presente e não no regresso ao passado, estavam de acordo com o desenvolvimento histórico da época. Ao abolir o sistema dos Estados vassalos, por muito tempo em vigor na sociedade esclavagista, e ao estabelecer as prefeituras e distritos, — o que consolidou a unidade do império — deu o seu contributo para a história da China.

Se considerarmos a história mundial, o sistema da vassalagem existiu tanto na sociedade esclavagista como na sociedade feudal de um certo número de países do Oriente e do Ocidente; igualmente, sob estas duas formas de sociedade, houve inúmeros exemplos de impérios de poder centralizado que adoptaram um sistema semelhante ao das prefeituras e distritos. Por exemplo, o governo central autocrático dos proprietários de escravos do antigo Egipto dividiu o império em nomos (províncias do antigo Egipto), cujos governadores ou monarcas eram nomeados e investidos nas suas funções pelo próprio faraó. O antigo império persa, que também foi uma sociedade esclavagista, dividiu igualmente o país em satrapias cujos governadores, sátrapas, eram nomeados pelo rei. Também o império romano adoptou o sistema das prefeituras e dos distritos, e o imperador, chefe supremo dos proprietários de escravos, enviou governadores para administrar as províncias. Estes exemplos mostram que o sistema das prefeituras e dos distritos não era de forma nenhuma incompatível com a sociedade esclavagista, nem estava necessariamente ligado à sociedade feudal. Contudo, o reforço do poder central autocrático destes Estados esclavagistas e a consolidação destes impérios estavam indissoluvelmente ligados à adopção deste sistema. Veja-se o exemplo do antigo Egipto no seu último período, quando os monarcas se tornaram progressivamente hereditários e o país na realidade adoptou um tipo de sistema de vassalagem, enfraquecendo-se o poder central e tornando-se a unidade do império menos estável. No início do reinado de Ts'in Che Huang, os que se opunham à unificação do império e reclamavam a restauração do sistema dos Estados vassalos dos antigos reinos combatentes,

eram na maior parte das vezes pensadores confucianos e antigos aristocratas que professavam as doutrinas de Confúcio-Mêncio, e sonhavam com o restabelecimento do sistema esclavagista das dinastias dos Chang e dos Tcheu e com o «reino dos ritos e da música». Deste modo, para consolidar o novo sistema feudal dos proprietários de terras e salvaguardar a unidade do império de poder centralizado, Ts'in Che Huang foi obrigado a eliminar os obstáculos a estes dois objectivos, obstáculos na realidade provenientes das mesmas forças reaccionárias. Era por isso que estas duas tarefas se identificavam na sua oposição às únicas e mesmas fôrças da reacção, e o seu cumprimento tinha um carácter progressista não só na sua época, como nos últimos séculos da história chinesa. Lin Piao, esse arrivista burguês, conspirador, contra-revolucionário de duas caras, renegado e traidor à nação, tinha-se lançado violentamente contra Ts'in Che Huang, reprovando-lhe ter queimado os livros confucianos, e enterrado vivos os confucianos, e declarou que a ditadura do proletariado no nosso país «aplicava as leis de Ts'in Che Huang». Sim, louvamos Ts'in Che Huang pelo seu espírito reformista de não ter tomado o modelo dos antigos reis, pelo papel histórico que desempenhou desbaratando as fôrças reaccionárias que tentavam restaurar o sistema esclavagista moribundo, salvaguardando o novo sistema dos proprietários de terras, pelo seu contributo como primeiro monarca a unificar a China abolindo o sistema dos Estados vassalos e substituindo-o pelo sistema das prefeituras e dos distritos. É neste sentido que propomos o estudo sério do escrito de Lieu Tsong-yuan, **Sobre o sistema dos Estados vassalos.** Lin Piao atacou Ts'in Che Huang, porque ele, Lin Piao, se opunha ao

progresso e à violência revolucionária e pretendia restaurar o capitalismo na China. Esta tentativa contra o progresso e a corrente histórica está votada a um fracasso total.

Como dizia o presidente Mao num dos seus poemas, **«Era preciso ver mais longe as coisas do mundo»** [4]. Estamos agora no século XX, a mais de mil anos de Lieu Tsong-yuan. Portanto, para avaliar o conteúdo desta unificação da China sob um poder centralizado há dois mil e duzentos anos, não só temos o marxismo-leninismo e o pensamento-maotsétung como poderosa arma ideológica para nos ajudar a fazê-lo, mas temos também condições para o apreciar numa perspectiva histórica maior e mais vasta. Na China, durante todo o período feudal, desempenhou sempre um papel positivo no desenvolvimento económico e cultural do país uma relativamente grande unidade política, na harmonia entre as diversas nacionalidades e na consolidação do Estado multinacional que a China é. A unificação da China foi também um elemento favorável na luta das diversas nacionalidades do país contra a agressão capitalista-imperialista e pela salvaguarda da independência nacional. Se, por exemplo, sob a dinastia dos Tsing, a China não estivesse politicamente unida, mas dividida em reinos combatentes ou em feudos dominados pelos senhores da guerra, os agressores imperialistas podiam-se ter aproveitado melhor da situação, e teriam avançado mais na sua táctica de «dividir para reinar», e os esforços das diversas nacionalidades da China para impedir a divisão do país ter-se-iam enfraquecido seriamente. Hoje, depois de ter posto fim a uma dominação feudal de cerca de dois mil anos e a mais de cem anos de sujeição ao imperialismo, a China modificou completamente

a fisionomia do seu vasto território de 9.600.000 quilómetros quadrados. Sob a direcção do seu grande dirigente, o presidente Mao, e do Partido Comunista Chinês, o povo chinês, com os seus 700 milhões de habitantes, está unido como um só homem e prossegue vigorosamente a sua revolução sob a direcção do proletariado — tarefa que não podia ter sido cumprida pelos seus antecessores. A unificação do país é indispensável para reforçar a ditadura do proletariado e para edificar o socialismo. Na sua brilhante obra **Sobre a justa solução das contradições no seio do povo,** o presidente Mao apontou: **A unificação do nosso país, a unidade do nosso povo e a união de todas as nacionalidades são as garantias fundamentais da vitória certa da nossa causa».** Certamente que a unidade política, económica e cultural da China, as condições históricas desta unidade e o seu profundo significado, são muito diferentes da unificação da China no tempo de Ts'in Che Huang, há 2200 anos; o presidente Mao também disse: **«O nosso país está hoje mais unido do que nunca»;** contudo, não poderemos nós estabelecer um paralelo entre a unificação do país de há 2.200 anos e a unificação da China de hoje, relativamente ao papel que ambas desempenharam para promover as modificações e o progresso, com o objectivo de responder às necessidades da classe ascendente progressista?

A unificação da China feudal estava ligada à centralização do poder sob a monarquia. Engels indicou que para pôr fim ao feudalismo «a monarquia era o elemento progressivo» [5]. A centralização do poder do Estado realizada por Ts'in Che Huang pela primeira vez na China, desempenhou um papel positivo na consolidação do regime feudal e na luta para impedir um regresso ao regime esclavagista,

favoreceu igualmente o desenvolvimento económico e cultural da sociedade feudal que conheceu um longo período na China. Mas no último período do feudalismo, quando as relações de produção feudais entravavam o desenvolvimento das forças produtivas, ao passo que os elementos do capitalismo embrionário começavam a surgir, mais poderoso era o poder centralizado da monarquia protectora dos interesses da classe feudal dos proprietários de terras, e mais evidente se tornava o seu papel negativo, entregando-se à obstrução e à repressão dos elementos ascendentes do capitalismo. Isto mostra que a história se desenvolve de forma dialéctica. Contudo, não devemos por isso negar o papel positivo desempenhado pelo poder centralizado da monarquia, que impediu a restauração do esclavagismo e defendeu o regime feudal ascendente dos proprietários de terras. Claro que também não devemos negar as vantagens trazidas pela unificação do país na época feudal. Se examinarmos do ponto de vista marxista o desenvolvimento da história chinesa desde Lieu Tsong-yuan, não podemos deixar de chegar à seguinte conclusão: a unificação da China, pela primeira vez efectuada sob os Ts'in, exerceu uma profunda influência na história da China, e a apreciação de Lieu Tsong-yuan sobre as reformas efectuadas pelos Ts'in é correcta. No decurso de mais de dois mil anos da sua história, desde a dinastia dos Ts'in, a China esteve unida durante dois terços deste período e dividida durante apenas um terço, e a duração dos períodos de divisão tornou-se cada vez menos longo. Esteve unida durante seiscentos e algumas dezenas de anos sob as dinastias dos Yuan (1271 - 1368), dos Ming (1368 - 1644) e dos Tsing (1644 - 1911). Por consequência, a unidade nacional foi sempre

a tendência geral, irresistível, na história da China, bem como a aspiração unânime do povo chinês ao longo da sua história. O nosso Partido, o nosso exército e o nosso povo atêm-se firmemente à unidade e opõem-se à divisão. Quando o traidor à nação Lin Piao e o social-imperialismo revisionista soviético conspiravam pela criação de uma outra autoridade central na China, colocando as suas esperanças nos «elementos sãos», procuravam minar a unidade da nossa nação e a solidariedade do nosso povo, derrubar o nosso governo e dividir o nosso país, e eventualmente restaurar o capitalismo na China para que o nosso país se transformasse numa colónia do social-imperialismo revisionista soviético. O seu belo sonho esbarra com o desenvolvimento histórico e as aspirações dos 700 milhões de homens do povo chinês, a sua derrota é certa.

Se Lieu Tsong-yuan soube apreciar correctamente o mérito de Ts'in Che Huang ao unificar a China, isso deveu-se ao facto de a sua filosofia conter as ideias materialistas. Num dos seus ensaios intitulado **Sobre o Céu,** declarou que o céu mais não era que a natureza, e esta de forma nenhuma podia «recompensar os que cometessem boas acções, nem punir os que cometessem erros». Escreveu também um livro que reunia 67 ensaios sob o título **Refutação dos Discursos dos Estados,** para repudiar uma obra antiga: **Discursos dos Estados,** onde se expunham as ideias da «Via do Céu», do «mandato do Céu» e outras interpretações reaccionárias confucianas da história. Esta obra relatava, por exemplo, que o povo do Estado de Song tinha morto o seu príncipe e que o Estado de Tsin tinha aproveitado esta ocasião para o atacar, reprovando-lhe a sua atitude contra a «Via do Céu», de

forma que o Céu lhe devia necessariamente infligir este castigo. Lieu Tsong-yuan repudiou este ponto de vista: Desde tempos imemoriais, disse, muita gente cometeu assassinatos e roubos muito mais monstruosos, e no entanto tiveram uma longa e próspera vida; onde está, pois, o castigo do Céu? Perguntou ainda: Quanto ao Céu, como posso saber o que lhe agrada e o que lhe desagrada? Os pontos de vista e interpretações de Liu Tsong-yuan sobre o Céu, inspiravam-se nos de Siun Tse, pensador materialista e eminente representante da escola legalista da época dos Reinos Combatentes, e eram diametralmente opostos ao apriorismo que caracterizava as doutrinas de Confúcio-Mêncio. Foi porque o seu pensamento filosófico continha evidentes elementos materialistas que Lieu Tsong-yuan pôde observar a história a partir da situação e das condições objectivas, do desenvolvimento das coisas e dos fenómenos e das suas modificações, e deste modo apreciar correctamente a unificação do país por Ts'in Che Huang.

Na vida política da sua época, Lieu Tsong-yuan teve igualmente uma atitude completamente diferente da dos confucianos, conservadores obstinados e partidários de um regresso ao passado, tendendo sempre para a reforma e o progresso. Em 805, durante o reinado do imperador Chuentsong, juntou-se a Wang Chu-wen e ao seu grupo reformista, atirou-se energicamente contra os eunucos que dominavam o governo central e as forças armadas, e procedeu a activas reformas sobre uma série de medidas adoptadas sob o reinado do imperador Tehtsong (779 - 805). Sobre as revoltas locais contra o poder central que estalaram sob a dinastia dos Tang, apesar da entrada em vigor do sistema das prefeituras e dos distritos, Lieu Tsong-yuan

avançou as seguintes razões: «O defeito não estava nas prefeituras, mas nos exércitos», «havia generais rebeldes, mas não prefeituras rebeldes». As revoltas locais estalavam, mas não por inexistência do sistema dos Estados vassalos. O grupo reformista de Wang Chu-wen de que Lieu Tsong-yuan fazia parte foi atacado pelos eunucos e por alguns conservadores no seio do governo central e nas províncias. Estes últimos conseguiram colocar no trono Hsientsong e obrigar Chuentsong a abdicar, perseguindo Wang Chu-wen e o seu grupo. Quanto a Lieu Tsong-yuan, foi exilado numa província longínqua, afastada da capital Tchangan, tornando-se um pequeno funcionário local. No seu julgamento feito pela maior parte dos pensadores feudais posteriores à dinastia dos Tang, foi louvado pelo êxito que alcançou na reforma da literatura e pela sua erudição na literatura antiga, mas poucos exprimiram a sua simpatia pelas suas actividades políticas. Isso deveu-se à influência prejudicial e prolongada da escola confuciana que pregava o conservadorismo e o retrocesso.

Sob a dinastia dos Song do Norte (960 - 1127), dois homens com posições políticas diametralmente opostas exprimiram opiniões inteiramente diferentes sobre Lieu Tsong-yuan. Esta divergência de opiniões é-nos muito útil para melhor o compreender. Wang An-che (1021 - 1086), partidário da reforma política, elogiou Lieu Tsong-yuan, afirmando que se tratava de um «homem de excepcional talento» [6], e exprimiu a sua admiração pelas suas ideias inovadoras. Declarou que embora Lieu Tsong-yuan tenha estado exilado e não tenha podido servir no governo central, tenha, portanto, fracassado no plano político, foi grande o seu mérito noutros domínios, e legou a sua obra para a posteridade. Wang An-che teve em elevada conta as realizações de Lieu Tsong-yuan nos domínios da filosofia e da literatura. Por outro lado, Su Che (1037 - 1101), hostil à reforma de Wang An-che e encarniçado defensor das antigas instituições, fez uma apreciação completamente diferente de Lieu Tsong-yuan. Embora aprovasse algumas ideias de Lieu Tsong-yuan do seu escrito **Sobre o sistema dos Estados vassalos,** denunciou-o, tratando-o de «o mais descarado dos vilões». Su Che desaprovou o livro de Lieu Tsong-yuan, **Refutação dos Discursos dos Estados,** apreciando-o nos seguintes termos: «De forma geral, o pensamento do mestre Lieu consiste na afirmação de que os ritos e a música são uma coisa vã, e que Deus e o homem não se comunicam» [7]. Ora, «os ritos e a música» simbolizavam o «reino dos ritos» ardentemente pregado por Confúcio. Negando-os e considerando-os como futilidades, Lieu Tsong-yuan aderia à escola legalista do ponto de vista das suas ideias políticas. Os confucianos professavam «a comunicação entre o Céu e o homem», pretendendo que o Céu tinha uma vontade, que seria omnipotente, que podia exercer uma influência sobre a humanidade, e que podia recompensar os bons e punir os maus. Lieu Tsong-yuan não acreditava na «Via do Céu», e declarava: «Como pode o céu azul, lá tão alto, intervir nas nossas questões?» [8]. É um ponto de vista materialista. Na luta ideológica entre o materialismo e o idealismo durante a dinastia dos Tang, Lieu Tsong-yuan estava do lado dos materialistas. Os seus pontos de vista sobre a história e a política identificavam-se com as suas ideias filosóficas, e concretizavam-se no seu escrito, **Sobre o sistema dos Estados vassalos.** Tendo Su Che achado por bem caluniar Lieu

Tsong-yuan, as suas maldosas observações mais não fizeram do que confirmar que ele foi um pensador político; e do nosso ponto de vista de hoje, podem perfeitamente ser consideradas como um grande elogio de Lieu. Não será isto que o irredutível Su Che não podia de forma nenhuma prever?

NOTAS

[1] **Han Fei Tse.**

[2] K. Marx e F. Engels: «O papel do trabalho na transformação do macaco em homem», **Obras Escolhidas em três volumes**, tomo III.

[3] **Roseira luxuriante dos «Anais de Tchuentsieu».**

[4] «Resposta a Lieu Ya-tse», poema escrito a 29 de Abril de 1949.

[5] «O declínio do feudalismo e a ascensão da burguesia».

[6] **Comentários sobre a biografia de Lieu** Tsong-yuan.

[7] **Resposta a Kiang Ki-kong.**

[8] Da **jurisprudência.**

Luo Se-ting

Evolução do debate entre confucianos e legalistas, observada através das reformas de Wang An-che

— Através da leitura do Estudo sumário sobre a biografia de Wang King Kong [1]

Wang An-che (1021 - 1086), duas vezes primeiro-ministro durante o reinado do imperador Chentsong (1068 - 1085), da dinastia dos Song do Norte (960-1127), foi um homem de Estado relativamente progressista, da classe dos proprietários de terras, conhecido principalmente pelas suas reformas [2]. Durante séculos, os adeptos da escola dos princípios (Tao Hsiué Kia ou Li Hsiué Kia, conhecida no Ocidente sob o nome de neoconfucionismo), que se afirmavam os continuadores ortodoxos da escola confuciana, consideraram Wang An-che como um espinho cravado na sua carne. Ainda recentemente, o conspirador burguês Lin Piao se tinha apropriado, como de um tesouro, do ensaio intitulado, **Sobre o conhecimento de um homem de grande malevo-**

lência, um escrito característico, cheio de mentiras, de calúnias e de ataques contra Wang An-che, que apareceu sob pseudónimo e cujo autor é um dos partidários da escola dos princípios. Lin Piao serviu-se deste escrito para tentar justificar, no plano teórico, o seu golpe de Estado abortado.

Em contrapartida, o livro de Tsai Chang-siang, **Estudo sumário sobre a biografia de Wang An-che** (a partir daqui abreviado para **Estudo sumário**), escrito durante a dinastia dos Tsing (1644 - 1911), tomou a defesa de Wang An-che e das suas reformas. Repudiou os ataques lançados pela escola dos princípios contra este reformador, a partir da dinastia dos Song, e forneceu inúmeros materiais históricos de grande valor para o estudo da polémica entre confucianos e legalistas, na época das reformas realizadas por Wang An-che. Na actual campanha de crítica contra Lin Piao e Confúcio, um estudo sobre esta polémica da época feudal ajudar-nos-á a aprofundar a nossa crítica contra a linha revisionista contra-revolucionária de Lin Piao e das suas manobras conspirativas, bem como a pôr a nu as raízes da reaccionária concepção do mundo de Lin Piao. Permitir-nos-á também conhecer melhor a natureza reaccionária do pensamento confuciano e a evolução histórica da luta entre as duas escolas, a confuciana e a legalista, a fim de tirarmos as lições históricas da luta de classes na China.

I

Na China, durante a sociedade feudal, a partir do momento em que Tong Tchong-chu (179 - 104 a.C.) propôs ao imperador Wuti da dinastia dos

Han «honrar somente a doutrina de Confúcio e banir todas as outras escolas», a doutrina de Confúcio, reformulada por Tong Tchong-chu e seus adeptos, evoluiu progressivamente até se tornar o pensamento ortodoxo da classe dos proprietários de terras. Contudo, na prática, as ideias da escola legalista favoráveis à ditadura da classe dos proprietários de terras foram, constantemente, seguidas pelos governantes feudais; só que, enquanto corrente de pensamento que reclamava reformas, se opunha ao regresso ao passado e criticava vigorosamente o confucionismo, foram sempre condenadas e rejeitadas por eles. Assim, depois da dinastia dos Han (206 a.C.-220 d.C.), a escola legalista afundou-se cada vez mais no esquecimento. No entanto, os homens de Estado reformadores da classe dos proprietários de terras, tais como Sang Hong-yang (152 - 80 a.C.), Tsao Tsao (155 - 220), e mais tarde Lieu Tsong-yuan (773 - 819) e o próprio Wang An-che, iam, frequentemente, buscar as suas armas ideológicas aos legalistas, protagonistas da reforma, de antes da dinastia dos Ts'in, de tal forma que a luta entre o reformismo e o conservadorismo no seio da classe feudal dominante depois da dinastia dos Han adquiria frequentemente a forma de uma luta ideológica entre o confucionismo e o pensamento legalista. Durante a dinastia dos Song, esta luta reflectia-se directamente na oposição entre «a nova doutrina de Wang An-che» e a teoria reaccionária da escola dos princípios.

«Toda a cultura é, no plano ideológico, o reflexo da política e da economia de uma dada sociedade» [3]. A «nova doutrina de Wang An-che» foi a nova escola de pensamento que este criou no período que precedeu e se seguiu à sua nomeação como primeiro-ministro. Procurando encontrar

uma base teórica para as suas reformas, assimilou as ideias da escola legalista. Mas, onde quer que exista o progresso, existe necessariamente a reacção. Na oposição a Wang An-che, formou-se um grupo de inveterados conservadores da classe dos latifundiários, de que Sema Kuang (1019 - 1086) foi o representante. Os porta-vozes ideológicos deste grupo político, os irmãos Tcheng [Tcheng Hao (1032 - 1085) e Tcheng Yi (1033 - 1107)], levantaram-se contra a nova doutrina e, ao fazê-lo, desenvolveram a doutrina reaccionária de Confúcio e fundaram a escola dos princípios que professava ideias puramente idealistas. Esta luta entre a nova doutrina de Wang An-che e a escola dos princípios foi, na essência, a continuação do longo debate entre os confucianos e os legalistas durante todo o período da sociedade feudal.

Durante a dinastia dos Song do Norte, os elementos irredutíveis dos latifundiários entregaram-se todos ao culto de Confúcio e combateram a escola legalista. Consideravam a sua luta contra Wang An-che como uma batalha pela defesa das tradições legadas por Confúcio e Mêncio. O **Estudo sumário** indica que estes elementos irredutíveis tinham acusado, unanimemente, Wang An-che de ter «empregue as tácticas de Kuan Tchong (?-645 a.C.) e de Chang Yang (?-338 a.C.)», os primeiros fundadores da escola legalista, e o tinham tratado de reformador do tipo de Chaotcheng Mao, que foi executado sob ordens de Confúcio em 498 a.C. Os irmãos Tcheng foram os primeiros a denunciar a nova doutrina, contra a qual juraram conduzir uma luta de morte. Declararam que «o maior mal vinha da doutrina de Wang An-che», que tinha sido «prejudicial aos pensadores das gerações seguintes» [4]. Liu Huei, um esbirro de Sema

Kuang, levantou-se contra Wang An-che, dizendo que tinha «o talento de Chaotcheng Mao, eloquente nos seus falsos argumentos, obstinado e hipócrita na sua conduta» [5]. Fan Tchuen-jen, um pensador da mesma época, denunciou veementemente Wang An-che, censurando-o por ter «seguido Chang Yang ao insistir no reino pela lei e por ter contrariado Mêncio ao falar do lucro material» [6]. Depois da dinastia dos Song do Sul (1127 - 1279), Tchu Hsi (1130 - 1200), bem como os outros representantes da escola dos princípios, mostraram-se ainda mais impiedosos para com Wang An-che, declarando que os seus conhecimentos eram todos derivados das teorias da escola legalista, que se tivesse vivido na época de Confúcio teria caído às mãos deste, decerto teria sofrido o «castigo de Chaotcheng Mao» [7]. Estes discípulos de Confúcio, que só tinham na boca as palavras benevolência, igualdade e moralidade, exerciam na realidade uma impiedosa repressão sobre as massas trabalhadoras e contra os reformadores no seio da sua própria classe. E é justamente esta táctica hipócrita de Confúcio, este hábil «homem de duas caras», que Lin Piao, fiel partidário das suas ideias, herdou do seu mestre. De facto, por um lado, Lin Piao declarava hipocritamente que era necessário criar a harmonia e cobria de injúrias a escola legalista chamando-lhe «escola dos castigos»; por outro lado, dizia que «o poder de Estado é o poder da própria repressão», ao mesmo tempo que preparava secretamente o seu golpe de Estado contra-revolucionário.

Os elementos irredutíveis da classe dos proprietários de terras, que se consideravam os defensores de Confúcio, acusavam a nova doutrina de Wang An-che de ter defendido os ensinamentos

da escola legalista, sendo, portanto, uma heresia em relação à escola ortodoxa de Confúcio. Wang An-che tendia de facto para o respeito da escola legalista e para a oposição ao confucionismo. No decurso das suas reformas, «repudiou todas as interpretações e anotações dadas aos clássicos pelos pensadores confucianos anteriores e baniu todos os livros escritos na época Tchuentsieu» [8], e publicou, em seu lugar, as suas próprias obras, como as **Novas interpretações dos três clássicos** e o **Estudo das palavras**, como base teórica das suas reformas. Os elementos irredutíveis acusaram-no de ser outro Chang Yang, ao que ele respondeu taco a taco: «Não se pode, nos nossos dias, recusar Chang Yang; ele foi capaz de aplicar os decretos do governo» [9]. Escarneceu a escolástica dos confucianos na dinastia dos Han, declarando que não se tratava senão de uma «mixórdia inútil» [10], prejudicial aos outros e que só servia para concertar o que já não tinha concerto possível. Sobre estes pensadores confucianos que «se agarravam aos clássicos e se recusavam a qualquer preço a sair desse ramerrão», declarava desdenhosamente que «os chamados pensadores confucianos das épocas posteriores, na sua maior parte, não passavam de filisteus» [11].

É importante notar especialmente estas ideias formuladas por Wang An-che: «Não devemos temer as modificações da natureza, não devemos seguir a via dos antepassados, nem devemos escutar as palavras desagradáveis de antigamente» [12]. Estas ideias opõem-se directamente às «três crenças» de Confúcio: crença na vontade do Céu, crença nos grandes homens e crença nas palavras dos sábios» [13]. Desencadearam na época uma tempestade nos meios pensadores, em plena estagnação,

e depararam com uma oposição enérgica por parte dos elementos irredutíveis da classe dos latifundiários, obstinadamente ligados às tradições reaccionárias da escola confuciana. Sema Kuang, o seu chefe-de-fila, sublinhou veementemente que «O Céu é imutável, imutável é também a Via»; por mais do que uma vez apontou que «as leis decretadas pelos antepassados não devem ser mudadas» [14]. Wen Yen-po (1006 - 1097), imitando-o, disse por seu lado: «As leis já estabelecidas pelos antepassados não devem ser modificadas» [15]. Colocando-se do lado dos pequenos e médios proprietários de terras, Wang An-che respondeu-lhe sem rodeios: «As leis decretadas pelos antepassados não merecem ser observadas. Sempre assim foi desde tempos imemoriais» [16]. E no seu poema intitulado **Kien Ping** (que significa «Anexação» e onde denuncia a apreensão das terras pelos latifundiários), exclamou indignadamente: «Os pensadores ignorantes rejeitam toda a mudança, e não há qualquer limite para as anexações» [17].

Foi assim que Wang An-che denunciou impiedosamente os confucianos filisteus, conservadores inveterados, reles lacaios dos latifundiários anexionistas e inimigos jurados da reforma.

A luta entre as duas linhas no domínio ideológico é sempre o reflexo da luta entre as duas linhas no domínio político. A luta entre as duas escolas, confuciana e legalista, luta centrada nas reformas de Wang An-che, traduz na realidade a luta entre os latifundiários, por um lado, e os pequenos e médios proprietários de terras, por outro. Por outras palavras, entre a anexação das terras e a oposição à anexação. Sob a dinastia dos Song, nas vésperas destas reformas, um punhado de grandes latifundiários possuía mais de 70 % das terras do país,

enquanto que os camponeses empobreciam dia a dia. Muitos quinteiros e pequenos e médios proprietários de terras estavam arruinados. A situação era tal que «os ricos viam os seus bens amontoar-se em todo o país, enquanto os pobres sucumbiam na miséria» [19]. Devido a esta situação, as contradições de classes da sociedade agravavam-se e as receitas fiscais do país diminuíam, o que provocou uma crise financeira no Estado feudal.

Desde que Wang An-che se tornou primeiro-ministro, propôs medidas para impedir os latifundiários de anexarem as terras pertencentes aos pequenos e médios proprietários de terras, e entregou-se ao reajustamento da parte das receitas dos dois grupos de proprietários de terras, receitas provenientes da renda fundiária. Declarou várias vezes que «as finanças constituem hoje o problema mais urgente» [19] e que «metade do livro **Os ritos da dinastia dos Tcheu** é consagrada às questões financeiras» [20]. As medidas por si propostas baseavam-se na seguinte tese: «As finanças unem o povo, e as leis servem para regularizar as finanças» [21]. Apreciou particularmente a política económica dos legalistas, energicamente aplicada durante a dinastia dos Han pelo seu célebre representante Sang Hong-yang, que insistia na necessidade de «desenvolver a agricultura como base e restringir o comércio, que tem uma importância menor», e de «barrar o caminho às anexações» [22]. Wang An-che afirmou que «Sang Hong-yang e Lieu Yen (715 - 780) eram os únicos que tinham compreendido, no passado, a necessidade de pôr fim à anexação das terras, de distribuir as terras equitativamente a fim de ajudar os pobres e de reajustar as riquezas do país» [23].

A política de Wang An-che implicava, portanto, reajustamentos do poder de Estado e riquezas do país, conforme o pensamento económico dos legalistas. Assim, a sua primeira e importante medida foi a criação de um departamento especial para «estudar a revisão das antigas leis a fim de reajustar as riquezas do país» [24]. As reformas de Wang An-che prejudicavam os interesses, quer políticos, quer económicos do grupo dos latifundiários, de forma que os elementos irredutíveis deste grupo, com Sema Kuang à cabeça, empregavam-se a fundo na sua sabotagem. Atacaram frequentemente Wang An-che, acusando-o de «utilizar os humildes para maltratar os nobres, e de opor tendências indecorosas ao que é são» [25], de «se apoderar dos bens dos ricos» [26], de «forçar as famílias ricas» a «desembolsarem dinheiro todos os anos, sem que se estabeleça qualquer prazo» [27]. Sema Kuang, que vivia em Luayang, considerava-se, no seu íntimo, como o «verdadeiro primeiro-ministro»; dirigiu pessoalmente as actividades de sabotagem dos elementos irredutíveis e jurou liquidar as novas instituições. Os irmãos Su — Su Che (1037 - 1101) e Su Tcheh (1039 - 1112) — foram dois representantes típicos do oportunismo nessa época; sabiam perfeitamente utilizar a duplicidade adaptando-se às variações da situação. inicialmente devotados discípulos de Confúcio e de Mêncio, mas logo que a opinião pública se tornou favorável à reforma, proclamaram ruidosamente que «tinham frequentemente receado que as leis se mantivessem imutáveis» [28]. E quando o vento mudou, modificaram rapidamente a sua posição; uniram-se aos ataques dos adversários de Wang An-che, quando este já se encontrava desalojado do seu posto. Acusaram-no de «ter agido de tal

forma que o povo só procura o benefício material e não conhece a justiça, só vê as sanções e ignora as normas da moral» [29].

A base social dos reformadores tendo à cabeça Wang An-che, era muito pequena. O seu fim, ao pedirem a cessação da anexação das terras, era atenuar as contradições no seio da classe dos proprietários de terras e estabilizar a situação social dos pequenos e médios proprietários de terras. Isto não podia, evidentemente, melhorar as condições dos camponeses pobres, explorados e oprimidos e, em consequência, não podia também beneficiar o apoio das massas. Os próprios reformistas tinham diferentes objectivos secretos. Alguns não passavam de verdadeiros arrivistas e só um pequeno número era realmente firme e resoluto. Um tal Teng Wan, por exemplo, tinha aderido à reforma pelo simples facto de que desejava ter a agradável vida de funcionário. Assim, quando era repreendido, respondia: «Podeis troçar de mim e caluniar-me à vossa vontade, mas eu continuarei no meu lugar» [30].

A crise social durante a dinastia dos Song devia-se ao próprio sistema feudal. Wang An-che, agindo nas limitadas condições históricas oferecidas pela classe dos proprietários de terras, à qual pertencia, pensava que podia encontrar uma solução para esta crise, procedendo simplesmente a algumas reformas parciais, sem tocar nos próprios fundamentos do regime feudal. Isto era, evidentemente, uma via sem saída. O seu pensamento, próprio dum legalista, não era consequente, e por isso não conseguia desfazer-se completamente da influência das ideias confucianas. As suas reformas manifestaram, na prática, uma fragilidade ainda maior que no plano teórico: frequentemente interrompidas e aplicadas com mais ou menos energia, nunca foram

realizadas consequentemente. Daí resultou que, logo que o chefe dos elementos irredutíveis, Sema Kuang, chegou ao poder, em 1085, anulou todas as medidas reformadoras e empenhou-se na propagação das teorias reaccionárias da escola confuciana, o que apressou a queda dos Song.

Mais tarde, os membros da escola reaccionária dos princípios tentaram atribuir a queda da dinastia feudal dos Song do Norte a Wang An-che, culpado de ter empreendido reformas. Declararam que «a queda da dinastia dos Ts'in deveu-se a Chang Yang e a da dinastia dos Song a Wang An-che» [31]. Mas, na verdade, a queda da dinastia dos Song do Norte, como o indicou Tsai Chang-siang no seu **Estudo sumário,** deveu-se inteiramente à «falta de espírito de iniciativa». Por outras palavras, esta dinastia desmoronou-se precisamente por causa da linha conservadora e reaccionária adoptada pelos elementos irredutíveis dos latifundiários, cujo representante era Sema Kuang, e também por causa dos partidários da escola dos princípios. Lu Sin tinha razão ao afirmar: «Os pensadores da época dos Song só tinham na boca a doutrina da escola dos princípios e tinham Confúcio em elevada consideração. Ainda que tivessem havido alguns reformadores, como Wang An-che, que procuraram levar a cabo reformas, todos fracassaram por falta de apoio. Voltava-se aos antigos refrões, sem qualquer relação com a vida social, e isso até ao fim da dinastia dos Song» [32].

Lin Piao, acertando o passo pelos elementos irredutíveis da classe dos proprietários de terras da dinastia dos Song, chamou perfidamente a Wang An-che «primeiro-ministro cabeçudo». Na verdade, estava a injuriar a ditadura do proletariado e o regime socialista da China, a linha revolucionária

do presidente Mao e a grande massa do povo chinês, que se atém firmemente a essa linha. Isto revela a natureza da linha de Lin Piao — uma linha de traição nacional. Com efeito, Lin Piao procurou lançar-se nos braços dos revisionistas soviéticos, mas foi ele próprio que desapareceu com a explosão. Tornou-se um renegado, um traidor à nação, a escória da humanidade. Enquanto a nossa pátria socialista, continuando resolutamente a revolução sob a ditadura do proletariado, através de lutas para esmagar as conspirações dos inimigos internos e externos, continua a prosperar e prossegue o seu caminho obtendo vitórias sobre vitórias.

II

Para compreender bem a raiz ideológica das reformas de Wang An-che e a razão da defesa de Wang An-che, que Tsai Chang-siang apresenta no seu **Estudo sumário,** é-nos ainda necessário examinar todo o debate que se desenrolou entre a escola confuciana e a escola legalista na sociedade feudal chinesa.

Durante as dinastias posteriores à dos Ts'in, o domínio de classe dos proprietários de terras apoiou-se sempre na ditadura exercida sobre o campesinato e as outras camadas do povo trabalhador. Esta classe dominante adoptou o regime do poder centralizado da monarquia como forma da ditadura da classe dos proprietários de terras, respeitando um dos aspectos do pensamento legalista. Mas, uma vez no poder, a classe dos proprietários de terras mostrou-se hostil a outro aspecto do pensamento legalista — o preconizar das reformas. Daí resultou que a luta entre as

escolas confuciana e legalista reforçou incessantemente, durante todo o período da sociedade feudal, a posição dominante da escola confuciana, enquanto a escola legalista esbarrou com ataques e discriminações cada vez mais fortes.

Ts'in Che Huang, o primeiro imperador da dinastia dos Ts'in, pronunciou-se abertamente pelo pensamento legalista. A ordem que deu de «queimar os livros e enterrar vivos os pensadores confucianos», de 213 a 212 a.C., foi um acto revolucionário decisivo, o coroar da luta que até aí se tinha desenrolado entre confucianos e legalistas. Contudo, durante a dinastia posterior dos Han, o imperador Wuti aceitou os conselhos de Tong Tchong-chu e proclamou o confucionismo como escola ortodoxa. Mas a situação real na época era mais a que o imperador Siuanti (73 - 48 a.C.) descreveu nos seguintes termos: «A Casa dos Han adoptou um regime que lhe era próprio, aliando a autoridade à benevolência» [33].

Por aqui se vê que a supremacia do confucionismo no domínio ideológico foi estabelecida por um processo correspondente ao da evolução da classe dos proprietários de terras que se tornou cada vez mais reaccionária, no plano político. Muito tempo depois do fim do reinado do imperador Wuti, Confúcio não era ainda considerado por toda a gente como uma autoridade suprema. Durante várias dinastias, foi pessoalmente criticado. Por exemplo, Sang Hong-yang apelidou Confúcio de político reaccionário e criticou-o, bem como aos seus discípulos, por serem «pensadores que não sabem trabalhar a terra e que criam constantemente perturbações» [34]. Huan Tan (aproximadamente 23 a.C. - 50 d.C.), da dinastia dos Han de Leste, «desconfiava dos sábios e recusava submeter-se

à lei»[35], não testemunhava qualquer respeito por Confúcio. Wang Tchong (27 - 97) escreveu um ensaio intitulado **Interpelar Confúcio,** no qual indicou que «a doutrina pregada por Confúcio continha bastantes ideias inconsistentes e contraditórias», e perguntou sem ambiguidade: «Que mal há em escarnecer a doutrina de Confúcio?»[36]. A Ki Kang (223 - 262), da dinastia dos Tsin do Oeste (265 - 316), cortaram a cabeça por ter cometido o pretenso crime «de desaprovar os reis Tang e Wu, e de difundir calúnias contra o duque Tcheu e Confúcio»[37]. É claro que, nesse tempo, toda a ofensa a Confúcio, o «sábio», não era já permitida. Mais tarde, durante a dinastia dos Tang (618 - 907), Confúcio recebeu o título de «Rei da cultura». O romanesco imperador Hsiuantsong (712--756), desta dinastia, fez até a apologia de Confúcio num poema:

Que fim prosseguis, Mestre,
Vós que viajais incansavelmente?[38]

Mas mesmo nesta época, eram ainda muitos os que se mostravam pouco respeitadores para com Confúcio, chamando-o directamente pelo seu nome. O poeta Li Pai (701 - 762), por exemplo, escreveu um poema num tom especialmente rude a fim de ridicularizar Confúcio:

Chegado de Tchu, desconfio da ordem dos [nossos dias,
Entoo o «Canto de Phénix» para troçar de [Confúcio.

Foi só a partir do último período da dinastia dos Tang que Confúcio foi considerado como um ídolo

sagrado e inviolável, quando Han Yu (768 - 824) dissertou profusamente sobre as «tradições» de Confúcio e de Mêncio, declarando que «não ousaria discutir tudo o que passou pelas mãos dos sábios»[39]. Mas mesmo este adorador fervoroso de Confúcio não podia deixar de, por vezes, o troçar. Numa das suas baladas intitulada: **O Canto do tambor de pedra,** Han Yu disse: «Durante uma das suas viagens pelo Oeste, Confúcio não alcançou a terra de Ts'in; parecia que prestava atenção apenas às estrelas e não ao sol e à lua». Com isto, Han Yu procurava troçar de Confúcio que concentrava a sua atenção sobre futilidades, deixando escapar as coisas importantes.

Com o advento da dinastia dos Song, a sociedade feudal entrou no seu último período e a situação modificou-se bruscamente. A viragem foi marcada pelo fracasso das reformas de Wang An-che. Li Tse-ming da dinastia dos Tsing dissera: «As reformas de Wang An-che, durante a dinastia dos Sang, terminaram no caos. Isto constitui uma grande lição para as gerações posteriores. Na verdade, logo que alguém tentava uma reforma, por modesta que fosse, levantavam-se gritos de oposição: 'Eis outro Wang An-che!' Por isso, toda a gente se calava e se tornava subserviente, não ousando emitir a mais pequena opinião»[40]. Li Tse-ming, apesar de ser um pensador reaccionário, teve razão ao afirmar que, com o fracasso das reformas de Wang An-che, a sociedade feudal chinesa tornou-se cada vez mais inerte e entorpecida. Tsai Chang-siang fez o mesmo reparo no seu **Estudo sumário.** À medida que a sociedade feudal caía em decadência e que a classe dos proprietários de terras declinava, os governantes feudais faziam sobressair cada vez mais a posição de Con-

fúcio. Entretanto, a escola reaccionária dos princípios, representada pelos irmãos Tcheng e Tchu Hsi, herdou e desenvolveu as ideias reaccionárias da escola confuciana. Graças ao apoio dos latifundiários, a doutrina professada por esta escola tornou-se o pensamento reaccionário dominante no último período da sociedade feudal chinesa.

A fim de defenderem as doutrinas de Confúcio-Mêncio, os partidários da escola dos princípios espalharam, por todo o lado, mentiras e não olharam a meios para acusar Wang An-che e para deformar a sua nova doutrina. «Recorreram a todas as espécies de maquinações diabólicas» [41], como diz o **Estudo sumário,** que também revela que o ensaio **Sobre o conhecimento de um homem de grande malevolência,** cheio de mentiras contra Wang An-che, foi escrito por um tal Chao Po-wen (1057 - 1134) da escola dos princípios, na época da dinastia dos Song do Sul, o qual usurpou o nome de Su Siun, conhecido homem de letras do seu tempo. Contendo proposições tão pouco coerentes como: «Ao menor sinal, saber ver as coisas; a auréola da lua anuncia o vento; a humidade numa pedra pressagia a chuva» [42], caluniou Wang An-che, descrevendo-o como um indivíduo dos mais ignóbeis e vis e, além disso, «perigoso, pérfido e diferente dos outros no pensamento» [43]. Também inventou uma história, dizendo que o seu pai, Chao Yong, tendo ouvido num ponto em Luoyang o grito lúgubre dum cuco, previu que em breve rebentariam perturbações políticas e, na verdade, dez anos mais tarde, Wang An-che começou as suas reformas. É claro que se tratava de puras baboseiras.

Nos primeiros anos da dinastia dos Tsing, Li Fu apontou que o ensaio **Sobre o conhecimento de um homem de grande malevolência** continha «insultos gratuitos» e «acusações falsas e mentiras» [44]. **No Estudo sumário,** Tsai Tchang-siang corroborou esta apreciação, apoiando-se num grande número de provas.

Mas Lin Piao, esse arrivista burguês e conspirador, tinha em grande conta os métodos falsos e vergonhosos empregados pelo autor do famoso ensaio. Utilizando-o como base teórica, Lin Piao fez crer que se apoiava em factos, ao apresentar fenómenos recolhidos ao acaso na história servindo-se deles para pregar o seu «evangelho» dos golpes de Estado. Recorreu à fórmula «Ao menor sinal, saber ver as coisas» a fim de se opor à concepção marxista do mundo e procurou utilizá-la na sua conspiração para usurpar a direcção do Partido e o poder de Estado. Tudo isto mostra com evidência que Lin Piao era um homem tão hipócrita e tão sem escrúpulos quanto os partidários da escola reaccionária dos princípios do passado e que, tal como eles, não podia deixar de difundir ideias idealistas, boatos e mentiras, e de recorrer às maquinações e à conspiração. A sua admiração pelo famoso ensaio prova que ele votava um ódio implacável ao revolucionário povo chinês que, sob a direcção do presidente Mao Tsé-tung, está empenhado em seguir a via do socialismo e em criticar o revisionismo e as doutrinas de Confúcio-Mêncio. Este ódio, que é um ódio de classe dos proprietários de terras, dos camponeses ricos, dos contra-revolucionários, dos maus elementos e dos direitistas burgueses contra o proletariado e o povo trabalhador, concretizou-se mais tarde no seu plano dissimulado de golpe de Estado contra-revolucionário, conhecido pelo nome de «Projecto de 'Trabalhos 571'».

Tchu Hsi, que sistematizou a doutrina da escola dos princípios dos Tcheng-Tchu (isto é, dos irmãos Tcheng e do próprio Tchu Hsi) foi um representante reaccionário desta escola na época da dinastia dos Song do Sul. Lin Piao venerava-o de forma particular. Tchu Tsi tinha reunido todos os discursos reaccionários dirigidos contra Wang An-che num livro intitulado **Palavras e acções de ministros célebres das três dinastias anteriores**, cuja influência foi das mais perniciosas. Tsai Chang-siang indica que este livro tem «a maior responsabilidade na difamação de Wang An-che, que foi levada a cabo sem descanso nos anos seguintes» [45]. Depois do aparecimento deste livro, os ataques contra Wang An-che tornaram-se ainda mais venenosos. Alguns chegaram a inventar que o rei dos infernos construíra uma nova prisão para punir os que tinham procurado «modificar as antigas vias» [46], e que no inferno existia um «homem de barba branca, pregado ao pelourinho» que «usava o nome de Wang An-che» [47]. No tempo da dinastia dos Ming (1368 - 1644), Tcheu Teh-kong, um partidário da escola reaccionária dos princípios injuriou Wang An-che, qualificando-o como «o homem mais vil de todos os tempos» [48]. Durante a dinastia dos Tsing, um pensador chamado Tsien Ta-hsin verteu todo o seu ódio contra Wang An-che acusando-o de ter cometido «crimes contra a célebre doutrina» e tratando-o de «manhoso patife, pérfido e cruel como poucos» [49]. Este medo mortal e esta psicose da mínima reforma, mostra que a sociedade feudal caminhava para o declínio e para o afundamento total.

Ao longo do processo de transformação da classe dos proprietários de terras de verdadeiro tigre em tigre de papel, o declínio do pensamento legalista

em favor do pensamento confuciano era inevitável. Desde a época Tchuentsieu e da dos Reinos Combatentes (770 - 221 a.C.) até à unificação da China pelo primeiro imperador dos Ts'in, no ano 221 a.C., a luta entre as duas escolas foi marcada pelas contínuas derrotas dos confucianos e pelas sucessivas vitórias dos legalistas. No início da dinastia dos Han do Oeste, as duas escolas tinham igual força, quer dizer, «duas espadas cruzadas à mesma altura» [50]. No ano 81 a.C., durante o reinado do imperador Tchaoti dos Han, foi convocada uma conferência sobre o sal e o ferro (isto é, sobre o controlo do sal e do ferro pelo Estado), durante a qual se travou um vivo debate entre as duas escolas, que terminou pela derrota e morte do legalista San Hong-yang.

A partir daí, os legalistas foram reprimidos enquanto escola independente. Mas muitas das suas ideias continuaram a ser adoptadas pelos pensadores progressistas da classe dos proprietários de terras. E a controvérsia entre as duas escolas manifestou-se sobretudo sob a forma de uma luta entre o legalismo, sob a capa do confucionismo, e a escola confuciana ortodoxa. Wang An-che, embora as suas ideias fossem de tendência legalista, não ousou reconhecer-se abertamente como um legalista. Criticou as teses reaccionárias de Confúcio, sem no entanto ousar criticá-lo pelo nome. Depois da época de Wang An-che, muitos pensadores que refutavam a escola dos princípios dos Tcheng-Tchu, criticaram, de facto, as doutrinas de Confúcio-Mêncio. Mas serviam-se geralmente de Confúcio como de um escudo protector e esforçavam-se por se apresentar a si próprios como verdadeiros discípulos do mestre.

Entre estes pensadores, tomemos o caso de Huang Tsong-hsi (1610 - 1695) que se ergueu contra a escola dos Tcheng-Tchu, mas não contra Confúcio e Mêncio, e que fez por si próprio o elogio das «leis das três antigas dinastias» (dos Hsia, dos Chang e dos Tcheu) preconizadas pela escola confuciana, opondo-as ao poder despótico que se apoiava nas «leis duma só escola» (ou seja, as leis da autocracia feudal). Um outro pensador, Tai Tchen (1723 - 1777), criticou vivamente a escola dos princípios através do método das anotações às obras clássicas, utilizado por Wang An-che. Mas nenhum destes pensadores ousou içar a bandeira dos legalistas e muito menos criticar abertamente Confúcio.

Outros pensadores, ao erguerem-se contra o idealismo objectivo da escola dos princípios dos Tcheng-Tchu, caíram no idealismo subjectivo de Wang Yang (1472 - 1528). Na época dos Tsing, durante o reinado dos imperadores Kienlong (1736--1795) e Kiaking (1796 - 1820), inúmeros intelectuais, mal se viram libertados do jugo da escola dos princípios da dinastia dos Song, caíram no lamaçal escolástico dos primeiros intelectuais confucianos da dinastia dos Han, dedicando-se exclusivamente aos comentários e investigações sobre os textos antigos. Tsai Chang-siang, o autor do **Estudo sumário**, também não foi excepção. Na sua obra reconheceu o fundamento das reformas de Wang An-che, e tentou demonstrar que o seu pensamento era conforme às «verdadeiras doutrinas de Confúcio-Mêncio».

Do que atrás se disse, é de salientar que, à medida que a sociedade feudal entrava em declínio, a corrente de ideias manifestada no seio da classe

dos proprietários de terras, a favor da escola legalista e em oposição à escola confuciana, se ia enfraquecendo.

Numa breve visão retrospectiva da história da luta entre a escola confuciana e a escola legalista durante a sociedade feudal chinesa, verificamos claramente que a corrente pró-confuciana e antilegalista serviu sempre os interesses das forças políticas mais reaccionárias e mais tenebrosas. Estas forças veneravam a escola confuciana porque queriam salvaguardar ou restaurar a sua dominação reaccionária; opunham-se à escola legalista porque combatiam toda a classe e todo o grupo político progressista. Hoje em dia, em Taiwan, os reaccionários kuomintanguistas manifestam o maior zelo na glorificação de Confúcio; de igual modo, Liu Chao-chi, Lin Piao e os social-imperialistas revisionistas soviéticos ergueram a sinistra bandeira pró--confuciana e antilegalista. O seu único objectivo é derrubar a ditadura do proletariado e restaurar o capitalismo na China. Eis porque devemos aplicar o método da análise de classes para denunciar a essência da luta entre as duas escolas na história da China e para criticar a corrente reaccionária pró-confuciana e antilegalista.

Reafirmando a natureza progressista da escola legalista e criticando a natureza reaccionária da escola confuciana, o nosso objectivo é **«conferir à história um lugar determinado enquanto ciência e ter em consideração o seu desenvolvimento dialéctico, e não glorificar o passado para condenar o presente, nem louvar os elementos feudais perniciosos»** [51]. O nosso objectivo é igualmente denunciar e criticar Lin Piao, esse escroque político, que se serviu das correntes e das escolas de

pensamento reaccionárias da história chinesa para lançar os seus ataques contra o proletariado, o que nos permitirá lutar mais eficazmente contra todos os escroques da mesma espécie.

NOTAS

[1] Wang King Kong (Wang, duque de King) foi o título conferido a Wang An-che nos finais da sua vida, quando se retirou para Kiang-ning (hoje Nanquim).

[2] As reformas de Wang An-che compreendiam essencialmente a concessão de empréstimos antes da colheita, a igualdade perante a imposição fiscal, o controlo dos preços, a isenção de corveias por pagamento de indemnizações e o desenvolvimento da hidráulica agrícola. Estas medidas tinham por objectivo limitar as anexações de terras, a fraude fiscal, a não execução das corveias, a dissimulação dos bens fundiários por uma fracção de grandes proprietários de terras e de homens influentes e poderosos.

[3] «A democracia nova», **Obras Escolhidas de Mao Tsé-tung**, tomo II.

[4] **Obras Completas de Tcheng Hao e de Tcheng Yi.**

[5] **Estudo sumário sobre a biografia de Wang An-che.**

[6] **Crónicas gerais dos Song.**

[7] **Estudo sumário sobre a biografia de Wang An-che.**

[8] **História da dinastia dos Song.**

[9] Extraído de um poema de Wang An-che intitulado **Chang Yang.**

[10] **Estudo sumário sobre a biografia de Wang An-che.**

[11] **História da dinastia dos Song.**

[12] **Ibidem.**

[13] **Luen Yu.**

[14] **História da dinastia dos Song.**

[15] Li Tao: **A sequência do Espelho da história.**

[16] **Estudo sumário sobre a biografia de Wang An-che.**

[17] **Ibidem.**

[18] **Obras Escolhidas de Wang An-che.**

[19] **A Sequência do Espelho da história.**

[20] **Obras Escolhidas de Wang An-che.**

[21] **Estudo sumário sobre a biografia de Wang An-che.**

[22] **Discurso sobre o controlo do sal e do ferro pelo Estado.**

[23] **Crónicas gerais dos Song.**

[24] **História da dinastia dos Song.**

[25] **A sequência do Espelho da história.**

[26] Su Tcheh: **Cinco defeitos comuns à poesia.**

[27] Sema Kuang: **Normas para o restabelecimento das corveias em substituição do imposto sobre a mão-de-obra.**

[28] Tchen Liang: **Qualidades requeridas para entrar na função pública.**

[29] Su Che: **Relação de dez mil palavras dirigidas ao imperador Shentsong.**

[30] **História da dinastia dos Song.**

[31] **Estudo sumário sobre a biografia de Wang An-che.**

[32] «Acabámos de cantar os velhos refrões», escrito em 1927, **Obras Escolhidas de Lu Sin.**

[33] **História da dinastia dos Han.**

[34] **Discurso sobre o controlo do sal e do ferro pelo Estado.**

[35] **História da dinastia dos Han posteriores.**

[36] **Luen Heng.**

[37] Ki Kang: «Carta de ruptura a Chang Kiu-yuan».

[38] «Homenagem a Confúcio».

[39] Poema de Han Yu: **Recomendação dos eruditos.**

[40] **Notas de leitura.**

[41] **Estudo sumário sobre a biografia de Wang An-che.**

[42] **Ibidem.**

[43] **Estudo sumário sobre a biografia de Wang An-che.**

[44] **Posfácio às impressões de Chao.**

[45] **Estudo sumário sobre a biografia de Wang An-che.**

[46] Hong Mai: **Anedotas extraordinárias.**

[47] Wu Yen: **Notas tomadas no escritório Mantang.**

[48] **Estudo sumário sobre a biografia de Wang An-che.**

[49] **A arrogância de Wang An-che.**

[50] **Luen Heng.**

[51] «A democracia nova», **Obras Escolhidas de Mao Tsé-tung**, tomo II.

ÍNDICE

CONFÚCIO — IDEÓLOGO E ENCARNIÇADO DEFENSOR DO SISTEMA ESCLAVAGISTA — *Yang Jong-kuo* 7

CONFÚCIO — DEFENSOR DO REGIME ESCLAVAGISTA DOS TCHEU DO OESTE — *Kao Heng* 27

A TEORIA DO «MEIO TERMO» DE CONFÚCIO — UMA FILOSOFIA QUE SE OPÕE À TRANSFORMAÇÃO DA SOCIEDADE — *Tcheh Kiun* 43

CONFÚCIO — «PEDAGOGO DE TODO O POVO» — *Tang Siao-wen* 61

A MINHA CRÍTICA A CONFÚCIO E A MINHA AUTOCRÍTICA DA MINHA VENERAÇÃO DE CONFÚCIO — *Feng Yeu-lan* 81

A LUTA ENTRE A RESTAURAÇÃO E A CONTRA-RESTAURAÇÃO DURANTE A FORMAÇÃO DA DINASTIA DOS TS'IN — Relacionado com o estudo da base social da polémica entre confucianos e legalistas — *Luo Se-ting* 97

A LUTA DO MATERIALISMO CONTRA O APRIORISMO IDEALISTA DURANTE AS DINASTIAS DOS HAN DO OESTE E DE LESTE — *Yang Jong-kuo* 129

SOBRE O SISTEMA DOS ESTADOS VASSALOS DE LIEU TSONG-YUAN — *Tcheu Yi-liang* 143

EVOLUÇÃO DO DEBATE ENTRE CONFUCIANOS E LEGALISTAS, OBSERVADA ATRAVÉS DAS REFORMAS DE WANG AN-CHE — Através da leitura do Estudo sumário sobre a biografia de Wang King Kong — *Luo Se-ting* 165

colecção
MUNDO IMEDIATO

Lin Piao, arrivista burguês, conspirador, contra-revolucionário de duas caras, renegado e traidor à nação, foi um verdadeiro discípulo de Confúcio. Como todos os reaccionários da história chinesa até à sua exaustão, devotou-se ao culto de Confúcio e opôs-se à escola legalista; denunciou o primeiro imperador Ts'in (221-207 a.C.) e utilizou as doutrinas de Confúcio-Mêncio como uma arma ideológica reaccionária na sua conspiração para usurpar a direcção do Partido e do Estado e para restaurar o capitalismo na China.

Para que os leitores estrangeiros possam ter uma ideia do movimento de crítica que actualmente se desenrola na China contra Lin Piao e Confúncio, editámos esta recolha de artigos publicados na impresa chinesa.

MORÆS
editores